IA IDEILOR

omas
Laqueur

CORPUL ȘI SEXUL

DE LA GRECI LA FREUD


HUMANITAS

THOMAS LAQUEUR s-a născut la Istanbul, a crescut în Virginia de vest, a studiat la Swarthmore College, Princeton University şi Nuffield College, Oxford. Predă la University of California, Berkeley, din 1973. Laqueur a scris despre religia, politica şi cultura clasei muncitoare în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, despre istoria ştiinţei de carte şi istoria morţii (împreună cu un grup de cercetători a iniţiat un program pasionant privind „umanizarea" morţii).
Lucrările sale principale sînt: *Making Sex: Body and Gender from the Greeks to Freud* (1990) şi *Clio among the Old Folks* (1993) — jurnalul experienţei lui ca voluntar la „Home for Jewish Parents". În 1998 urmează să-i apară studiul *Communities of the Dead and the Living.*

THOMAS LAQUEUR

CORPUL ȘI SEXUL

DE LA GRECI LA FREUD

Traducere din engleză de
NARCIS ZĂRNESCU



HUMANITAS
BUCUREȘTI

Coperta

IOANA DRAGOMIRESCU MARDARE

THOMAS LAQUEUR
MAKING SEX — Body and Gender from the Greeks to Freud
HARVARD UNIVERSITY PRESS
Cambridge, Massachusetts, and London, England
© 1990 by the President and Fellows of Harvard College
Published by arrangement with Harvard University Press
Cartea este publicată cu acordul Harvard University Press

© HUMANITAS, 1998, pentru prezenta versiune românească

ISBN 973-28-0787-3

Pentru Gail și Hannah

Prefață

Ideea acestei cărți s-a conturat aproape fără știrea mea, în 1977, cînd eram în concediu la Colegiul Sf. Anton de la Oxford; mă documentam pentru ceea ce ar fi trebuit să fie o istorie a ciclului vieții. Căutînd materiale despre desfășurarea nașterii, am citit manuale de obstetrică din secolul XVII-lea, dar am găsit mai cu seamă sfaturi pentru femei despre cum să rămînă gravide. Moașele și medicii păreau a crede că orgasmul feminin era printre condițiile unei procreații încununate de succes și ofereau diverse sugestii asupra modului în care poate fi atins. Se pretindea că orgasmul este o rutină, o parte mai mult sau mai puțin indispensabilă a conceperii. Aceasta m-a surprins. Experiența trebuia să fi dovedit că, deseori, graviditatea se instalează și fără el; mai mult, ca istoric care studia secolul al XIX-lea, eram deprins cu medici care dezbăteau chestiunea dacă femeile au totuși orgasm. În perioada pe care o cunoșteam cel mai bine, ceea ce fusese un eveniment corporal obișnuit, chiar dacă exploziv, devenise o problemă majoră de fiziologie morală.

Încet-încet, proiectul asupra ciclului de viață a ieșit din sfera atenției mele. M-am căsătorit; a venit pe lume copilul nostru; perioada 1981–1982 am petrecut-o frecventînd școala medicală. Încă nu îmi este foarte clar cum de toate aceste schimbări din viața mea au dus la cristalizarea cărții, dar au făcut-o. (Relevantele sale origini intelectuale sînt mai evidente: un grup de prieteni a întemeiat revista *Representations*; împreună cu Catherine Gallagher, am ținut un seminar despre trupul omenesc și trupul social în literatura secolului al XIX-lea; am acumulat cunoștințe literare și istorice feministe; Peter Brown, tovarășul meu aproape zilnic de recreare intelectuală în fața unei cești de cappucino, lucra la o carte despre trup și societate în Antichitatea tîrzie.) La început, problema dispariției orgasmului a fost în centrul cercetărilor mele, iar ceea ce urmează mai poartă încă unele semne ale originii sale, dată fiind preocuparea mea. Însă treptat, *summa voluptas* a fost contopită cu problematica mai largă privind relația dintre trup și diferența sexuală și chiar natura diferenței sexuale în general.

S-ar putea spune că totul este în regulă pînă aici. Pare evident ca biologia să definească sexele — ce altceva ar însemna sexul? Așadar, istoricii nu mai pot avea nimic de spus pe această temă. În cele mai multe situații, a avea sau nu penis spune totul și, într-o mare măsură, s-ar putea adăuga o seamă de alte diferențe după bunul plac al fiecăruia: femeile au menstruație și lactație, băr-

bații nu; femeile au un uter ce poate purta copii, iar bărbaților le lipsesc atît acest organ, cît și funcția lui. Nu pun la îndoială nici unul din aceste fapte, deși, în fond, nu sînt atît de concludente pe cît s-ar crede. (Probabil că un bărbat este tot bărbat și fără penis, iar eforturile științifice de a defini sexul o dată pentru totdeauna, ca de pildă testările efectuate de Comitetul Olimpic asupra configurației cromozomiale a celulelor din cavitatea bucală, conduc la rezultate ridicole.)

Totuși, apropiindu-ne și mai mult de subiect, nici o interpretare a diferenței sexuale nu își are originea, din punct de vedere istoric, în particularitățile nedisputate ale trupului. Am descoperit destul de timpuriu că eliminarea plăcerii feminine din lucrările medicale despre concepere coincide în mare cu perioada în care trupul feminin nu a mai fost considerat drept o versiune inferioară a trupului masculin (modelul unisexuat), ci ca opusul său incomensurabil (modelul bisexuat). Orgasmele, care fuseseră proprietate comună, erau acum separate. În secolul al XVIII-lea, organele care fuseseră privite ca versiuni interne a ceea ce masculul avea în exterior — vaginul ca penis, uterul ca scrot — au fost imaginate ca fiind de o natură complet diferită. În mod similar, procesele fiziologice — menstruația sau lactația — care fuseseră considerate părți ale unei economii comune de fluide, au ajuns să fie înțelese ca procese specifice doar femeilor.

Unele dintre aceste schimbări ar putea fi privite ca rezultate ale progresului științific — menstruația nu este același lucru cu sîngerarea hemoroidală —, însă cronologia descoperirilor nu s-a aliniat la reinterpretările trupului sexuat. De altminteri, cronologia însăși s-a prăbușit curînd și am fost pus în fața concluziei neașteptate că un model bi- sau unisexuat fusese întotdeauna la îndemîna celor ce analizau diferența sexuală și că nu există nici o modalitate științifică de a alege între ele. Primul este posibil să fi căpătat cu adevărat importanță în timpul Iluminismului, dar modelul unisexuat nu a dispărut. De fapt, cu cît pun mai mult accent pe documentele istorice, cu atît mai neclară devine diferențierea sexuală; cu cît trupul a fost mai tare implicat în fundamentarea noțiunii de „sex“, cu atît mai slabe au devenit granițele. La Freud, acest proces atinge apogeul nedeterminării sale cristaline. Ceea ce a început cu o istorie a plăcerii sexuale feminine și a încercării de a o estompa a devenit în schimb o relatare nu numai despre alcătuirea sexului (*sex*), ci și a genului (*gender*).

O carte ce acoperă un registru atît de mare ca timp și informație cum este aceasta are de plătit o mulțime de datorii. În primul rînd, nu aș fi putut s-o scriu — atît din cauza cunoștințelor necesare incomplete, cît și pentru că subiectul nu ar fi fost luat în serios — fără revoluția intelectuală pregătită de feminism de la cel de-al doilea război mondial încoace și în special din ultimii douăzeci de ani. Într-o anumită măsură, munca mea este o elaborare aprofundată a tezei susținute de Simone de Beauvoir conform căreia femeile sînt cel de-al doilea sex. De asemenea, nu ar fi fost scrisă fără suportul comunității intelectuale de la Berkeley și de aiurea. Colegii mei de la *Representations*,

printre care am debutat semipublic pe această temă în 1983, mi-au oferit sfaturi, încurajare, critici şi o bună companie. De-a lungul timpului, mulți dintre prietenii şi colegii mei nu numai că au citit şi au analizat amănunțit manuscrisul meu, ci au și comentat, împreună cu mine, numeroasele sale avataruri: Peter Brown, Carol Clover, Catherine Gallagher, Stephen Greenblatt, Thomas Metcalf, Randolph Starn, Irv Scheiner şi Reggie Zelnik. Wendy Lesser nu a citit toată cartea, însă am discutat împreună multe schițe şi proiecte, a publicat o parte a Capitolului I în *Threepenny Review* şi a reprezentat fidel opiniile cititorului obişnuit. Colegul meu, David Keightley, conducătorul Bicicliștilor Yuppie, a auzit destule despre sex, pe unde a călătorit, şi mi-a oferit perspectiva Chinei antice. Marjorie Beale, Mario Biagioli, Natalie Zemon Davis, Evelyn Fox-Keller, Isabel Hull şi Roy Porter au făcut comentarii detaliate asupra penultimei forme a manuscrisului şi m-au ajutat foarte mult să-mi rafinez argumentele şi să îmbunătățesc arhitectura cărții.

De asemenea, grupul de absolvenți la „Istorie și Gen" de la Berkeley mi-au citit o variantă şi, deşi nu le-am acceptat părerea că eu mi-aş dezvălui aici cele mai tainice gînduri despre dorința erotică şi pervers-polimorfică, am profitat mult de pe urma sugestiilor pătrunzătoare și a numeroaselor informații date de Lisa Cody, Paul Friedland, Nasser Hussain și Vanessa Schwartz. Bineînțeles că o carte ce acoperă atît de multe subiecte și o perioadă atît de mare de timp este strîns legată de munca unor specialişti: David Cohen, Leslie Jones şi Gregory Vlastos au făcut cîteva aprecieri critice la Capitolul II, pe care le-am acceptat în parte. Susanna Barrows, André Burguiere, William Bouwsma, Caroline Bynum, Joan Cadden, Roger Chartier, Alain Corbin, Laura Englestein, Lynn Hunt, Sarah Blaffer Hrdy, Susan Kent, Jack Lesch, Emily Martin, Regina Morantz-Sanchez, Joan Scott, Nancy Vickers și Judith Walkowitz au fost extrem de generoşi cu informațiile şi sfaturile lor. Asistenții mei în munca de cercetare de la începutul anilor '80 — Mary McGarry, Jonathan Clark, Eric Steinle, Ramona Curry, Jan Matlock, Catherine Kudlick, Russ Geoffrey, M.D., Alice Bullard şi Dean Bell — mi-au dat posibilitatea să citesc și să încep să înțeleg o mare varietate de izvoare. Alexander Nehamas nu numai că a răspuns la multe întrebări referitoare la cuvinte greceşti, dar mi-a oferit atît sprijinul unui vechi prieten, cît şi inteligența plină de limpezime a unui filozof. Editorul meu, Lindsay Waters, de la Harvard University Press, a văzut o carte, acolo unde încă nu era una: el mi-a citit primele schițe cu mare atenție şi pentru că şovăiam m-a forțat să mă întorc la masa de lucru. Fiind în Berkeley, Patricia Williams a devenit editorul meu practic prin adopție și, pe lîngă sprijinul oportun oferit, m-a ajutat enorm să înțeleg ce am de făcut pentru a transforma ceea ce credeam a fi ultima schiță în prezenta carte. Joyce Backman a fost un redactor de vis: spiritual, erudit şi foarte atent.

Dedic această carte soţiei mele, Gail Saliterman, care nu a dactilografiat-o, însă a citit-o în mare parte, şi fiicei mele în vîrstă de opt ani, Hannah, care mi-a atras de curînd atenţia că am lucrat la această carte de cînd se ştie pe lume. Pe căi mult prea profunde spre a fi articulate în cuvinte, ele mi-au dat posibilitatea să lucrez.

1
Despre limbaj și trup

> Primul lucru ce frapează observatorul neatent este faptul că femeile sînt diferite de bărbați. Ele formează „sexul opus" (deși nu știu de ce „opus"; ce este „sexul învecinat"?). Însă esențial este faptul că femeile sînt mai asemănătoare bărbaților decît orice altceva pe lume.
>
> DOROTHY L. SAYERS, *The Human-not-Quite-Human*

La distanță de 50 de ani, o ruptură hermeneutică separă două interpretări ale aceleiași teme — moartea și dorința —, abordată de un medic din secolul al XVIII-lea, care era obsedat de problema de a diferenția moartea reală de cea aparentă.[1]

Povestea începe cînd un tînăr aristocrat, obligat de situația familială să intre într-un ordin religios, a tras într-o bună zi la un han de țară. I-a găsit pe hangii copleșiți de durere din cauză că unica lor fiică, o tînără de o frumusețe uluitoare, murise. Trebuia înmormîntată pînă a doua zi, iar părinții l-au rugat pe călugăr să o vegheze peste noapte. Însă el a făcut mai mult decît atît. Zvonurile despre frumusețea ei îi ațîțaseră curiozitatea. A ridicat giulgiul și, în loc să găsească un cadavru „desfigurat de ororile morții", a observat că trăsăturile îi erau pline de grație. Tînărul bărbat și-a pierdut stăpînirea de sine, a uitat legămîntul făcut bisericii și și-a luat „aceleași libertăți cu moarta, pe care doar unirea sfîntă a căsătoriei i le-ar fi permis în viața laică". Rușinat de ceea ce făcuse, nefericitul călugăr necrofil a plecat în grabă a doua zi de dimineață, fără să mai aștepte înmormîntarea.

În momentul în care sicriul fetei era coborît în pămînt, cineva a observat o mișcare înăuntru. Capacul a fost ridicat; tînăra a început să miște și curînd și-a revenit din ceea ce s-a dovedit a nu fi o moarte reală, ci doar o stare de comă. Nu mai este nevoie să adaug că părinții au fost copleșiți de bucurie pentru că își recăpătaseră fata, deși fericirea le-a fost diminuată serios cînd au descoperit că era gravidă și pe deasupra că nici nu putea da nici o explicație satisfăcătoare a faptului. Rușinați, hangiii au încredințat fata unei mănăstiri, de îndată ce s-a născut copilul.

Curînd, afacerile l-au readus pe tînărul aristocrat — care nu cunoștea consecințele pasiunii sale, dar era acum mult mai bogat și eliberat din ordinul religios deoarece intrase în posesia unei moșteniri — înapoi la locul faptei. Încă o dată i-a găsit pe hangii într-o stare de consternare și a înțeles imediat partea sa de vină în nenorocirea pe care le-o pricinuise. S-a grăbit de aceea înspre mănăstire unde a întîlnit obiectul pasiunii sale necrofile, mult mai frumos acum viu decît lipsit de viață. I-a cerut mîna tinerei fete și, o dată cu sfințirea căsătoriei, proaspătul tată și-a recunoscut copilul.

Morala pe care o pretinde Jacques-Jean Bruhier de la cititorii săi este că numai testele ştiinţifice pot certifica dacă o persoană este într-adevăr moartă şi că pînă şi un contact trupesc foarte intim poate da naştere la greşeli. Însă contemporanul lui Bruhier, celebrul chirurg Antoine Louis, cînd a studiat cazul în 1752, a ajuns la o concluzie diametral opusă, dar mai apropiată de subiectul acestei cărţi.[2] Bazîndu-se pe dovezile oferite de Bruhier, susţine Louis, nimeni nu s-ar fi putut îndoi că fata nu era moartă: după cum a mărturisit tînărul călugăr, ea nu aducea a cadavru şi, în plus, cine ştie dacă nu cumva a dat ceva „semne demonstrative" ca dovadă a faptului că era vie, semne la care orice medic sau chiar orice persoană neavizată din secolul al XVIII-lea s-ar fi putut aştepta în asemenea circumstanţe.

Pe la începutul cărţii sale, Bruhier menţionează numeroase cazuri de moarte aparentă la tinere femei, care au fost reanimate şi salvate la timp de la înmormîntare datorită îmbrăţişărilor amoroase; extazul sexual, „muribund" în limbajul secolului al XVIII-lea, devine pentru unii o cheie a vieţii. Dragostea, acea „*Moarte* superbă şi satisfăcătoare şi... separarea voluntară a sufletului de trup", după cum o numea un medic englez, păzea porţile mormîntului.[3] Dar, în acest caz, unui observator din secolul al XVIII-lea i s-ar fi părut extrem de improbabil ca fata hangiilor să fi putut concepe un copil fără să se mişte şi deci fără să trădeze faptul că nu era moartă.[4] Toate cărţile medicale sau manualele de obstetrică populară, sănătate sau căsătorie care au circulat în toate limbile Europei relatau ca pe un adevăr ştiut de toţi faptul că „atunci cînd sămînţa ţîşneşte în actul concepţiei (atît de la bărbaţi, cît şi de la femei), în acelaşi moment, în toate membrele corpului apar o furnicătură şi o senzaţie de plăcere extraordinară".[5] Un alt text, extrem de cunoscut, subliniază că fără orgasm, „simplul act sexual nu ar mai duce nici la îmbrăţişările nupţiale, nici la pasiunea care le însoţeşte, nici la concepţie".[6]

Fata *trebuie* să se fi înfiorat de plăcere, măcar un pic. Dacă nu obrajii ei îmbujoraţi, atunci vibraţiile orgasmului veneric ar fi dat-o de gol. Povestea lui Bruhier era deci despre o fraudă şi nu despre moartea aparentă; fata hangiilor şi călugărul au pus totul la cale, conchide Louis, pentru a scăpa de culpabilitate, simulînd starea de comă pînă în ultimul moment posibil, înainte de înmormîntare.

În 1836, povestea a fost reluată, însă cu o nouă întorsătură. De data aceasta nu a mai fost discutată veridicitatea stării comatoase a fetei, aparent moartă, ci, dimpotrivă, graviditatea instalată în aceste condiţii. Pentru a dovedi că orgasmul este irelevant în procesul de concepţie, dr Michael Ryan a plasat acest caz în rîndul numeroaselor situaţii de relaţii sexuale cu femei insensibile. (De exemplu, un rîndaş povesteşte că, ajungînd la un han, a avut relaţii sexuale şi a lăsat gravidă o tînără care era atît de cufundată în somn, lîngă foc, încît el plecase de mult cînd s-a trezit ea.) O femeie nu numai că nu este necesar să simtă plăcere pentru a concepe; nici măcar nu trebuie să fie conştientă.[7]

Spre sfîrşitul Iluminismului, în perioada dintre aceste două versiuni ale poveştii despre fata hangiilor, ştiinţa medicală şi cei ce credeau în ea au încetat să mai considere orgasmul feminin ca fiind relevant în procreaţie. Ideea generală era că procesul de concepţie putea avea loc în secret, fără vibraţiile specifice sau semnele de excitare; înţelepciunea antică ce susţinea că, „în afara plăcerii neîngrădite, nimic din ce este muritor nu poate lua fiinţă" a fost dezrădăcinată.[8] Dacă înainte era considerată ca semn al procesului de procreaţie, fixat adînc în trupurile bărbaţilor şi femeilor, o senzaţie a cărei existenţă nu era discutată mai mult decît cea de căldură, de binefacere ce însoţeşte de obicei o masă bună, acum orgasmul era retrogradat în domeniul simplei senzaţii, la periferia fiziologiei umane — ca o gratificaţie accidentală, efemeră şi posibilă a actului de reproducere.

Această reorientare s-a aplicat, în principiu, funcţionării sexuale, atît în cazul bărbaţilor, cît şi al femeilor. Însă nici un text privitor la aceste probleme nu a susţinut ideea că pasiunea şi plăcerea masculină în genere n-ar exista sau că orgasmul nu ar însoţi ejacularea în timpul coitului. În privinţa femeilor, situaţia a fost cu totul alta. Recent „descoperita" contingenţă a plăcerii a deschis o nouă perspectivă: posibilitatea ca pasivitatea, „lipsa de pasiune"[9] feminină să existe. Pretinsa independenţă a reproducerii faţă de plăcere a generat un spaţiu în care natura sexuală a femeii putea fi redefinită, dezbătută, negată sau caracterizată; fapt care s-a şi întîmplat bineînţeles. La infinit.

Vechile valori erau răsturnate. Locul comun al unei arii extinse a psihologiei contemporane — după care bărbaţii doresc numai relaţii sexuale, în timp ce femeile doresc relaţii afective de durată — se află exact la polul opus noţiunilor preiluministe care, preluînd ideile Antichităţii, considerau prietenia ca fiind specifică bărbaţilor, iar dorinţele carnale — femeilor. Femeile, ale căror dorinţe nu cunoşteau limite în vechea ordine a lucrurilor, şi a căror raţiune nu opunea prea multă rezistenţă pasiunii, erau considerate în anumite lucrări drept creaturi a căror întreagă viaţă reproductivă se putea desfăşura chiar şi cu plăcerile carnale anesteziate. Către sfîrşitul secolului al XVIII-lea, cînd şi-a făcut loc ideea că „majoritatea femeilor nu prea sînt tulburate de senzaţiile sexuale", prezenţa sau absenţa orgasmului a devenit un indiciu biologic al diferenţei sexuale.

În orice caz, noua conceptualizare a orgasmului feminin a fost doar una dintre formulările unei reinterpretări mai radicale din secolul al XVIII-lea, cu privire la corpul feminin în relaţie cu cel masculin. Timp de mii de ani s-a considerat că femeile au aceleaşi organe genitale cu bărbaţii, doar că, aşa cum se exprima Nemesius, episcop din Emesa, în secolul al IV-lea: „ale lor sînt înlăuntrul corpului şi nu în afara lui".[10] Galen, care în secolul al II-lea a.Chr. a conceput cel mai influent şi elastic model al identităţii structurale — chiar dacă nu şi spaţiale — a organelor de reproducere masculine şi feminine, a demonstrat pe larg că femeile sînt în esenţă bărbaţi în care, datorită unei lipse de căldură vitală — de perfecţiune —, structurile care la bărbaţi sînt plasate în afară, la vedere, în cazul femeilor, prin retenţie, s-au poziţionat

înăuntru. Şi, într-adevăr, poezia burlescă de la începutul secolului al XIX-lea mai cîntă încă asemenea omologii străvechi, mult după ce acestea dispăruseră din textele savante:

> ...deşi de sexe diferite sînt,
> Pe de-a-ntregul ele ca noi ajung,
> Iar pentru cei ce caută minuţios,
> Femeile-s bărbaţi întorşi pe dos.[11]

În această lume, vaginul este imaginat ca un penis interior, labiile ca preput, uterul ca scrot şi ovarele ca testicule. Învăţatul Galen putea astfel să menţioneze disecţiile anatomistului Herophilus din Alexandria, în secolul al III-lea a.Chr., spre a-şi susţine teza că femeia are testicule cu canalele seminale aferente foarte asemănătoare cu ale bărbatului, cîte unul de fiecare parte a uterului, singura diferenţă fiind aceea că ale bărbatului se află în scrot, iar ale femeii nu.[12]

Limbajul înregistrează această viziune asupra diferenţierii sexuale. Timp de aproape 2000 de ani ovarul, organ care de pe la începutul secolului al XIX-lea devenise o sinecdocă pentru femeie, nici măcar nu a avut o denumire proprie. Galen îl numeşte cu acelaşi cuvînt pe care-l foloseşte pentru testiculele masculului, *orcheis*, lăsînd să se înţeleagă din context cărui sex îi aparţine. Herophilus numise ovarele *didymoi* (gemeni), un alt cuvînt grecesc specific pentru testicule, fiind atît de orbit de modelul femelă-ca-mascul, încît credea că tuburile fallopiene — canale spermatice ce pleacă de la fiecare „testicul" — trec prin vezica urinară, aşa cum se întîmplă la bărbaţi.[13] Ceea ce nu corespunde, evident, cu realitatea. Galen scoate în evidenţă această eroare, surprins că un cercetător atît de atent a putut s-o comită; corecţia nu a avut totuşi nici un efect asupra modelului ca şi asupra statutului său în ansamblu. Nu există un termen tehnic nici în latină sau greacă şi nici în vreo altă limbă europeană pînă aproape de 1700, pentru noţiunea de „vagin" ca tub sau teacă în care opusul său, penisul, se potriveşte şi prin care se naşte copilul.

Însă mai tîrziu, în cursul sau spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, ca să folosesc metoda Virginiei Woolf, natura sexuală a omului s-a schimbat. Asupra acestei chestiuni cel puţin, mulţi savanţi, departe unii de alţii din punct de vedere teoretic, precum Michel Foucault, Ivan Ilici şi Lawrence Stone, sînt de acord.[14] Prin 1800, scriitori de toate genurile erau decişi să întemeieze ceea ce afirmau insistent a fi diferenţele fundamentale între sexul masculin şi cel feminin, şi deci între bărbat şi femeie — pe distincţii biologice detectabile, care să fie exprimate într-o retorică radical diferită. De exemplu, în 1803, Jacques-Louis Moreau, unul dintre fondatorii „antropologiei morale", pleda pătimaş împotriva absurdităţilor susţinute de Aristotel, Galen şi discipolii lor moderni cu privire la subiectul: femei raportate la bărbaţi. Nu numai că sînt două sexe diferite, dar ele sînt distincte în fiecare aspect imaginabil al trupului şi sufletului, în fiecare aspect fizic şi moral. Pentru medic sau naturalist,

relația femeie–bărbat reprezintă „o serie de opoziții și contraste“[15]. În locul fenomenului care în anumite situații frapează imaginația modernă ca o insistență aproape perversă privind înțelegerea diferenței sexuale ca problemă de rang social, de gradații ale unui tip masculin fundamental, s-a ridicat un strigăt ascuțit care cerea sublinierea distincțiilor corporale clare. Medicii susțineau că pot identifica „trăsăturile esențiale ce aparțin femeii, care servesc la diferențierea ei, care o fac ceea ce este“:

> Toate părțile corpului ei prezintă aceleași diferențe; totul se constituie ca expresie a femeii: sprîncenele, nasul, ochii, gura, urechile, bărbia, obrajii. Dacă aruncăm o privire înăuntru, cu ajutorul bisturiului, descoperim organele, țesuturile, fibrele; întîlnim pretutindeni... aceleași diferențe.[16]

Astfel, vechiul model, în care bărbații și femeile sînt aranjați în funcție de gradul lor de perfecțiune metafizică, de căldura lor vitală, de-a lungul unei axe al cărei punct de referință este masculul, a lăsat loc către sfîrșitul secolului al XVIII-lea unui nou model de dimorfism radical, de divergență biologică. O anatomie și o fiziologie a incomensurabilității a înlocuit o metafizică a ierarhiei în reprezentarea femeii în relație cu bărbatul.

Către sfîrșitul secolului al XIX-lea, așa se argumenta, noile diferențe puteau fi demonstrate nu numai la nivelul vizibil al corpului, ci și în elementele sale componente microscopice. Diferența sexuală între categorii, și nu între gradații de gen, părea adînc înrădăcinată în natură. Patrick Geddes, celebru profesor de biologie, dar și arhitect-urbanist și autor de multe lucrări pe probleme sociale, folosește fiziologia celulară pentru a explica „faptul“ că femeile sînt „mai pasive, conservatoare, apatice și stabile“ decît bărbații, în timp ce aceștia sînt „mai activi, energici, nerăbdători, pasionali și schimbători“. El credea că doar cu cîteva excepții — calul de mare, puține specii de păsări —, masculii sînt alcătuiți din celule catabolice, celule care dezasimilează energia. Altfel spus, ele își cheltuiesc veninul, după una din metaforele favorite ale lui Geddes. Pe de altă parte, celulele femeii erau anabolice; ele înmagazinau și își conservau energia. Deși admitea că ar fi fost posibil ca el însuși chiar să nu fi elaborat în totalitate legătura dintre aceste diferențieri biologice și „diferențierile psihologice și sociale rezultate“, el justifica respectivele roluri culturale ale bărbaților și femeilor cu o nemaiîntîlnită îndrăzneală. Diferențele pot fi exagerate sau minimalizate, dar pentru a le șterge „ar trebui să reconsiderăm întreaga evoluție pe o nouă bază. Ceea ce a fost stabilit între protozoarele preistorice nu poate fi anulat de un act al Parlamentului.“[17] Bălăcindu-se în noroiul primordial, organismele microscopice au determinat distincțiile ireductibile dintre sexe și locul fiecăruia în societate.

Aceste formulări sugerează un al treilea aspect mai general al schimbării semnificației diferenței sexuale. Începînd cu secolul al XVIII-lea, ideea predominantă și totuși în nici un caz universală a fost că există două sexe bine stabilite, incomensurabile, opuse, și că viața politică, economică și culturală a bărbaților și femeilor, rolurile jucate de genurile lor sînt cumva bazate pe

aceste „fapte". Biologia — corpul stabil, anistoric, sexuat — este înțeleasă ca fundament epistemic al revendicărilor normative privind ordinea socială. Începînd dramatic în timpul Iluminismului, s-a ivit o serie aparent interminabilă de cărți și de capitole din cărți ale căror titluri dezmint alinierea lor la această nouă viziune asupra naturii și culturii: *Système physique et moral de la femme* a lui Roussel, capitolul lui Brachet „Etudes du physique et du moral de la femme", cu adevărat intransigenta *Sex* a lui Thompson și Geddes. În aceste lucrări și în sute de altele asemănătoare, lumea fizică „reală" este anterioară revendicărilor făcute în numele său și logic independentă de ele.

Scriitorii din vechime, de la greci încoace, puteau, în mod evident, să distingă natura de cultură, *physis* de *nomos* (cu toate că aceste categorii sînt create într-un anumit moment și aveau alte înțelesuri pe atunci).[18] Dar, după cît am lucrat și am dedus din materialul ce formează această carte, a devenit din ce în ce mai clar că este foarte dificil să citești cărți antice, medievale și renascentiste despre trup cu ochelarii epistemologici ai Iluminismului, prin care lumea fizică — trupul — apare ca „reală", în timp ce înțelesurile ei culturale sînt epifenomenale. În aceste texte, corpurile făceau lucruri ciudate, remarcabile și, pentru cititorii moderni, imposibile. La generațiile viitoare, notează Origene, „trupul ar putea deveni mai puțin «grosolan», mai puțin «coagulat», mai puțin «întărit»", cu cît spiritul se apropie de Dumnezeu; chiar și corpurile fizice ar fi fost radical diferite înainte de alungarea din Rai, presupune Grigorie din Nyssa: bărbatul și femeia coexistau cu imaginea lui Dumnezeu, iar diferențierea sexuală a apărut numai ca reprezentare incarnată a căderii din grația divină.[19] (În secolul al XIX-lea, într-un ghid urdu pentru femei, strict bazat pe medicina galenică, profetul Mohamed este primul pe o listă a femeilor exemplare.[20]) Caroline Bynum scrie despre femeile care, asemeni lui Christos, au primit stigmatele sau nu aveau nevoie de mîncare, ori a căror carne nu mirosea urît în procesul de putrefacție.[21] Există numeroase relatări cu privire la bărbați despre care se spunea că alăptează și, de asemenea, multe picturi în care copilul Isus apare cu sîni. Fetele se puteau transforma în băieți, iar bărbații, care se aflau exagerat de mult timp în preajma femeilor, își puteau pierde tăria și conturul trupurilor lor perfecte și puteau regresa în efeminare. Pe scurt, cultura a acoperit și a schimbat corpul astfel încît, pentru sensibilitatea modernă, el pare foarte închis în sine, autarhic și mai presus de orice înțelegere.

Cineva ar putea nega bineînțeles că aceste lucruri s-au întîmplat aievea sau le-ar putea citi cu un sens strict metaforic, sau ar putea da explicații individuale, naturaliste unor evenimente bizare, cum ar fi un caz de schimbare de sex, relatat de Montaigne și de un chirurg din secolul al XVI-lea, Ambroise Paré: o fată căreia, în timp ce-și alerga porcul, i-au crescut deodată un penis și un scrot, suferea în realitate de o deficiență de dihidrotestosteron androgen; ea era de fapt băiat, căruia i s-au dezvoltat la pubertate organele masculine externe, deși poate că nu chiar atît de precipitat cum reiese din aceste relatări.[22] În orice caz, aceasta este o abordare — irațională, superficială, anisto-

rică și mai mult decît modestă — a unei vaste și complexe literaturi despre trup și cultură.

Aș vrea să propun în schimb ca în aceste texte preiluministe și chiar în cîteva posterioare, *sexul* sau corpul să fie înțeles ca epifenomen, în timp ce *genul* — adică ceea ce noi am considerat drept o categorie culturală — ca primordial sau „real". Genul — bărbat și femeie — a avut o mare însemnătate și a făcut parte din ordinea lucrurilor; sexul era convențional, deși terminologia modernă 'consideră această reordonare drept nonsens. În ultimă instanță, ceea ce numim sex și gen erau în „modelul unisexuat" implicate cît se poate de clar într-un cerc de semnificații din care evadarea către un presupus substrat biologic — strategia iluministă — era imposibilă. În lumea sexului unic, exact cînd limbajul părea că se referă în mod direct la biologia celor două sexe, abia atunci era mai adînc încastrat în politica genului, în cultură. A fi bărbat sau femeie însemna a deține un rang social, un loc în societate, însemna asumarea unui rol cultural și nu *a fi* organic unul sau altul dintre cele două sexe incomensurabile. Cu alte cuvinte, înainte de secolul al XVII-lea, sexul era încă o categorie sociologică și nu una ontologică.

Cum a avut loc trecerea de la ceea ce am numit modelul trupului unisexuat la modelul trupului bisexuat? De ce, spre a lua mai întîi un caz specific, stimularea sexuală și împlinirea ei — mai exact excitarea sexuală feminină — au devenit irelevante pentru o înțelegere a concepției? (Mi se pare că acesta este pasul inițial necesar pentru a crea modelul femeii lipsite de pasiune, care se află într-un contrast biologic clar cu bărbatul.) Un răspuns evident ar fi dinamica progresului; știința nu ar fi capabilă să explice politica sexuală, dar ar putea furniza baza pentru teoretizări. Deci anticii pur și simplu greșeau. La femeie, ca și la multe alte mamifere — și totuși nu la iepuri, nurci și nevăstuici — ovulația este *de fapt* independentă de relațiile sexuale; ca să nu mai vorbim de plăcere! Dr Ryan avea dreptate atunci cînd dădea o nouă interpretare poveștii despre fata hangiilor, anume că o femeie inconștientă poate concepe și că orgasmul nu are nici o legătură cu aceasta. Spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Angus McLaren rezolvă în esență acest caz cînd arată faptul că „drepturile femeilor la plăcerea sexuală nu au fost sporite, ci restrînse, ca o consecință neașteptată a elaborării unor modele de reproducere mai sofisticate".[23] Esther Fischer-Homberger sugerează că o nouă înțelegere a unei contribuții feminine independente la reproducere a însoțit devalorizarea procreării. Statutul ei a decăzut cînd a devenit, ca să spunem așa, în exclusivitate opera femeilor. Astfel, s-ar putea spune că noile descoperiri în biologia reproducerii au venit chiar la timp; știința părea a fi pe aceeași lungime de undă cu cerințele culturii.[24]

De fapt însă nu a avut loc nici o astfel de descoperire. Progresele științifice nu au adus cu ele degradarea orgasmului feminin. Este adevărat că pe la 1840 a devenit clar că ovulația — cel puțin la cîini — poate avea loc fără coit și, astfel, probabil și fără orgasm. A fost postulat imediat faptul că femeia ca și cățeaua „ovulează spontan", producînd un ou în perioada de călduri, cu-

noscută la femei sub numele de menstruaţie. Însă dovada disponibilă pentru această jumătate de adevăr era în cel mai bun caz neînsemnată şi profund ambiguă. Ovulaţia, după cum se exprimă unul dintre cercetătorii-pionieri ai secolului XX în domeniul biologiei reproducerii, „este silenţioasă şi ascunsă: nici autoobservarea femeilor şi nici studiile medicale de-a lungul secolelor precedente nu au putut învăţa umanitatea s-o recunoască."[25] Chiar cărţile standard de sfaturi medicale recomandau că pentru a evita concepţia, femeile ar trebui să întreţină relaţii sexuale în timpul perioadei de mijloc a ciclului menstrual, între zilele 12–16, cunoscută acum ca fiind perioada de *maximă* fertilitate. Pînă în anii '30, nici măcar liniile generale ale înţelegerii noastre moderne privind controlul hormonal al ovulaţiei nu erau cunoscute.

Pe scurt, progresele ştiinţei par a fi avut foarte puţine în comun cu schimbările survenite în interpretarea poveştii despre fata hangiilor. Reevaluarea plăcerii a apărut cu mai mult de un secol înainte ca fiziologia reproducerii să-i poată veni în ajutor cu orice tip de autoritate corespunzătoare. Astfel rămîne întrebarea de ce, înainte de secolul al XIX-lea, comentatorii acestei probleme considerau concepţia fără orgasm ca o excepţie, ca o ciudăţenie ce nu dovedea nimic, în timp ce cazurile ulterioare de acest gen au fost interpretate ca perfect normale şi semnificative pentru adevărul general despre reproducere.

Spre deosebire de eliminarea orgasmului din fiziologia reproducerii, schimbarea generală în interpretarea corpurilor masculin şi feminin nu se poate datora, nici măcar în principiu, progresului ştiinţific. În primul rînd, „opoziţiile şi contrastele" dintre femelă şi mascul, dacă dorim să le imaginăm astfel, au fost clare încă de la începuturi: unul dă naştere, iar celălalt nu. Îndreptată împotriva unor astfel de adevăruri momentane, descoperirea că artera ovariană nu este, aşa cum ar fi vrut Galen, versiunea feminină a vasului deferent are o semnificaţie relativ minoră. Acelaşi lucru poate fi spus şi despre „descoperirile" mult mai recente în cercetarea factorilor biochimici, neurologici sau a altor factori naturali ori semne ale diferenţei sexuale. Aşa cum documentat demonstrează Anne Fausto-Sterling, o mare cantitate de date negative, care nu exprimă diferenţe regulate între sexe, pur şi simplu nu este luată în considerare.[26] În plus, orice dovadă cu privire la existenţa diferenţei biologice cu rezultat comportamental la nivelul genului este ori teribil de suspectă, dintr-o mulţime de motive metodologice, ori ambiguă sau, dacă este să dovedească ceva, vine în sprijinul ideii lui Dorothy Sayers că bărbaţii şi femeile sînt foarte apropiaţi.

E sigur că diferenţa sau asemănarea, mai mult sau mai puţin obscure, se regăsesc pretutindeni; dar care dintre ele contează, care le este ţelul se poate determina doar depăşind graniţele cercetărilor empirice. Faptul că discursul predominant interpreta, la un moment dat, trupul bărbatului şi al femeii ca pe nişte versiuni ordonate ierarhic, vertical ale unui singur sex, iar altă dată ca entităţi opuse, ordonate orizontal şi incomensurabile ar trebui să depindă de altceva decît chiar de o mare constelaţie a descoperirilor reale sau prezumtive.

De altminteri, deși în planul cercetării asupra diferenței intrinseci dintre sexe nu s-a înregistrat nici un pas înainte, progresele din secolul al XIX-lea în domeniul anatomiei evoluționiste (teoria stratificării embrionare) au demonstrat că originea comună a ambelor sexe se află într-un embrion androgin, din punct de vedere morfologic. Și iată că, pe la 1850, izomorfismul galenic referitor la organele masculine și feminine a fost rearticulat la nivelul embriologic, ele fiind considerate acum omoloage: oamenii de știință au descoperit că penisul și clitorisul, labiile și scrotul, ovarele și testiculele au aceeași origine în viața fetală. Deci astfel de dovezi științifice în sprijinul vechilor concepții ar fi trebuit să fie relevante din punct de vedere cultural. Însă dimpotrivă, nimeni nu era prea interesat să caute probe cu privire la deosebirea dintre cele două sexe, la nivelul diferențelor anatomice și concret fiziologice dintre bărbați și femei, pînă cînd aceste diferențe nu au devenit importante din punct de vedere politic. De exemplu, înainte de 1759, nimeni nu s-a deranjat să introducă în vreo carte de anatomie imaginea detaliată a unui schelet feminin, pentru a ilustra diferența acestuia față de cel masculin. Pînă la această dată, existase o singură structură de bază pentru corpul uman, și acea structură era masculină.[27] Iar cînd diferențele au fost descoperite, ele erau deja în însăși forma lor de reprezentare profund marcate de politica de forță a genului.

În loc să fie o consecință a progresului în sfera cunoștințelor științifice specifice, noile modalități de interpretare a trupului au fost rezultatul a două evoluții mai largi, distincte din punct de vedere analitic, chiar dacă nu și istoric: una epistemologică, cealaltă politică. Spre sfîrșitul secolului al XVII-lea, trupul nu a mai fost considerat în anumite contexte drept microcosmos al unei ordini vaste, în care fiecare părticică de natură este poziționată în straturi succesive în funcție de însemnătatea sa. Știința nu a mai generat ierarhii de analogii, asemănări ce implică întreaga lume în fiecare strădanie științifică, ci, prin acestea, a creat un stoc de cunoștințe care este — după cum susține Foucault — nemărginit, dar și sărăcăcios.[28] Sexul, așa cum a fost privit încă din Epoca Luminilor — ca fundament biologic a ceea ce înseamnă masculin și feminin — a devenit posibil prin această schimbare epistemologică.

Însă epistemologia singură nu generează două sexe opuse; acest lucru se întîmplă numai în anumite circumstanțe politice. Politica, avînd înțelesul larg de competiție pentru putere, creează noi căi de a constitui subiectul și realitățile sociale în care trăiesc oamenii. Astfel, este inevitabilă o discuție serioasă despre sexualitate în ordinea socială care o reprezintă și o legitimează. „Societatea", notează Maurice Godelier, „se învîrte în jurul sexualității trupului."[29]

Scrierile antice despre biologia reproducerii, convingătoare chiar și la începutul secolului al XVIII-lea, făceau legătura între calitățile intime, empirice ale plăcerii sexuale și ordinea socială și cosmică. Generalizînd, biologia și experiența sexuală umană oglindeau realitatea metafizică în care se credea că era ancorată ordinea socială. Noua biologie, cu cercetările ei referitoare la diferențele fundamentale între sexe, din care făcea parte întrebarea chinuitoare

despre existenţa plăcerii sexuale feminine, a apărut exact atunci cînd temeliile vechii rînduieli sociale au fost zdruncinate o dată pentru totdeauna.

Dar schimbările sociale şi politice nu sînt în sine explicaţii privind reinterpretarea trupurilor. Ascensiunea religiei evanghelice, teoria politică iluministă, dezvoltarea a noi tipuri de spaţii publice pe parcursul secolului al XVIII-lea, ideile lui Locke despre căsătorie, considerată drept un contract, posibilităţile cataclismice de schimbare socială aduse de Revoluţia franceză, conservatorismul postrevoluţionar, feminismul postrevoluţionar, sistemul fabricilor care restructurează diviziunea sexuală a muncii, dezvoltarea unei economii de piaţă libere pentru servicii sau bunuri, naşterea claselor sociale, separat sau în asociere — nici unul dintre aceşti factori nu *a determinat* formarea unui nou trup sexuat. În schimb, recrearea trupului este intrinsecă fiecăreia dintre aceste evoluţii.

Aşadar, această carte este despre alcătuirea sexului, şi nu a genului. Nu am nici un interes să neg realitatea sexului sau a dimorfismului sexual considerat ca proces evoluţionist. Dar vreau să demonstrez, pe baza dovezilor istorice, că aproape tot ceea ce se poate *spune* despre sex — oricum ar fi înţeles acesta — revendică implicit şi intrinsec o conexiune cu genul. Sexul, atît în modelul unisexuat, cît şi în cel bisexuat, este situaţional; este explicabil numai în contextul disputelor despre gen şi putere.

Cartea mea — într-o mare măsură —, precum şi activitatea ştiinţifică feministă în general sînt prinse inextricabil în tensiunea acestei formulări: între natură şi cultură; între „sexul biologic" şi nenumăraţi factori sociali şi politici ce marchează diferenţa.[30] Şovăim între corpul văzut ca o masă de carne extraordinar de fragilă, sensibilă şi efemeră cu care sîntem toţi familiarizaţi — poate chiar prea familiarizaţi — şi corpul considerat a fi atît de fără speranţă legat de semnificaţiile sale culturale, încît eludează accesul nemijlocit.

Distincţia analitică dintre sex şi gen face loc la astfel de alternative, deşi dintotdeauna a fost precară. Pe lîngă cei ce ar elimina genul, argumentînd că aşa-numitele diferenţe culturale sînt realmente naturale, a existat printre feminişti o puternică tendinţă de a goli de conţinut sexul, susţinînd — dimpotrivă — că diferenţele naturale sînt în realitate culturale. Încă prin 1975, în clasica lucrare a lui Gayle Rubin despre modul în care sistemul social al sexului/genului „transformă sexualitatea biologică în produs al activităţii umane", prezenţa trupului este atît de voalată, de parcă ar fi aproape ascunsă.[31] Sherry Ortner şi Harriet Whitehead erodează mai departe prioritatea corpului asupra limbajului, prin folosirea intenţionată a ghilimelelor pentru „înzestrările naturale" în teoria lor asupra faptului că „ceea ce reprezintă genul, ceea ce sînt bărbaţii şi femeile... nu reflectă sau nu elaborează, pur şi simplu, pe baza «înzestrărilor» biologice, ci sînt în mare măsură produse ale proceselor sociale şi culturale"[32]. „De asemeni, este periculos a plasa trupul în centrul unei cercetări asupra identităţii feminine", spune un manifest feminist francez.[33]

Dar dacă nu trupul, ce altceva atunci? Sub influența lui Foucault, a diferitelor versiuni ale deconstrucției, a psihanalizei lacaniane și în general a poststructuralismului, acesta amenință să dispară în întregime.[34] (Deconstrucția înțelesului stabil în texte poate fi privită ca un caz general de deconstrucție a diferenței sexuale: „Ce poate însemna «identitatea», și chiar «identitatea sexuală» într-un nou spațiu teoretic și științific, în care însăși noțiunea de identitate este pusă la încercare?" notează Julia Kristeva.[35]) Aceste strategii au început să aibă un impact considerabil printre istorici. Pentru Joan Scott, de exemplu, genul nu este o categorie ce mediază între diferența biologică stabilită, pe de o parte, și relațiile sociale posibile istoricește, pe de altă parte. Mai degrabă, include atît biologia, cît și societatea: „un element constitutiv al relațiilor sociale bazate pe *diferențele percepute dintre sexe*... o modalitate primară de a da o *semnificație* relațiilor de putere."[36]

Însă feministele nu au nevoie de filozofia franceză pentru a repudia distincția sex/gen. Din motive total diferite, Catharine MacKinnon susține în mod explicit că genul este diviziunea dintre bărbați și femei cauzată „de cerințele sociale ale heterosexualității, care instituționalizează dominația sexuală masculină și supunerea sexuală feminină"; sexul — și ajungem aici, din nou, la același rezultat — reprezintă relații sociale „organizate în așa fel încît bărbații pot domina, iar femeile trebuie să se supună"[37]. „Știința", susține Ruth Bleier, consideră greșit „atribuțiile genului drept categorii *naturale* pentru care explicațiile biologice sînt adecvate și chiar necesare."[38] Astfel, unele dintre așa-numitele diferențe de sex în cadrul cercetărilor biologice și sociologice devin pînă la urmă chiar diferențe de gen, iar distincția dintre natură și cultură suferă un colaps, cea dintîi topindu-se în cea din urmă.

În ultimă instanță, dintr-o cu totul altă perspectivă filozofică, Foucault a problematizat și mai mult natura sexualității umane în relație cu trupul. El susține că sexualitatea nu este o calitate inerentă a cărnii, pe care diferite societăți o ridică în slăvi sau o reprimă: nu este, după cum pare să creadă Freud, o cale biologică pe care civilizația să o poată orienta într-o direcție sau alta. În schimb, este o cale de modelare a sinelui „în experiența carnală", care ea însăși este „constituită din anumite forme de comportament și în jurul lor". Aceste forme se află, alternativ, în legătură cu sisteme de cunoaștere precizate istoric, cu reguli despre ceea ce este sau nu natural și cu ceea ce Foucault numește „un mod sau o relație între individ și el însuși, care îl face capabil să se recunoască pe sine ca un subiect sexual printre alții". (Generalizînd, aceste sisteme de cunoaștere determină ceea ce poate fi gîndit în interiorul lor.) Sexualitatea, atribut uman singular și extrem de important, cu un obiect specific — sexul *opus* — este produsul perioadei de la sfîrșitul secolului al XVIII-lea. Ea nu are nimic natural. Mai curînd, precum întreaga lume pentru Nietzsche (marea influență filozofică exercitată asupra lui Foucault), sexualitatea este „un fel de operă de artă"[39].

Astfel, dintr-o mare varietate de perspective, este zdruncinată concepția confortabilă după care bărbatul e bărbat și femeia e femeie și după care isto-

ricului îi revine sarcina de a descoperi ce au făcut, ce au gîndit și ceea ce s-a gîndit despre ei. Acel „lucru", sexul, despre care fiecare avea propria sa părere, pare că se fărîmițează. Însă carnea, asemenea celor reprimate, nu-și va permite să rămînă pentru multă vreme în tăcere. Faptul că ne umanizăm prin cultură, susține Jeffrey Weeks, nu ne dă dreptul să ignorăm trupul: „Este evident că sexul este ceva mai mult decît ne indică societatea ori decît el însuși se definește prin nume."[40] Corpul reapare chiar în lucrările celor ce și-ar fi îndreptat atenția către limbaj, putere și cultură. (Foucault, de exemplu, tinde către un spațiu carnal utopic și neconstruit încă, din care să discrediteze „bio-puterea": „punctul de regrupare pentru contraatacul împotriva desfășurării sexualității nu ar trebui să fie dorința sexuală, ci trupurile și plăcerile"[41].)

Și în propria-mi viață rămîne imensa prăpastie dintre reprezentare și realitate, dintre a-și închipui și a vedea. Perioada 1980–1981 am petrecut-o într-o școală medicală unde am studiat, atît de sistematic pe cît mi-au permis timpul și împrejurările, ceea ce era *cu adevărat* acolo. Trupul ca un întreg cultural întîlnea trupul de pe masa de disecție; ilustrările anatomice mai mult sau mai puțin schematice — cele mai precise pe care le putea oferi știința modernă — se confruntau aproape fără speranță cu confuzia reală din tărtăcuța omenească. Dar pentru orizontul conștiinței mele despre cît de profund condiționată istoric este înțelegerea noastră raportată la ceea ce am văzut pînă acum — adică produsul unor contingențe instituționale, politice și epistemologice —, carnea în simplitatea ei părea să răzbată întotdeauna ca o lumină.

Îmi amintesc cum odată am petrecut cea mai mare parte a zilei privind cum doctorii și infirmierele încercau în zadar să oprească scurgerea sîngelui dintr-o ruptură de varice pe esofag și, pe măsură ce-l pompau afară din stomac, îl reintroduceau în vene, prin transfuzie, litru cu litru; era vorba de un dentist de vîrstă mijlocie, care ajunsese în acea dimineață la Urgență, în camera de gardă. După-amiaza tîrziu am plecat să văd *Don Giovanni* — oricum, eu eram doar un observator și nu puteam ameliora starea pacientului. A doua zi de dimineață a murit, fapt ce părea de o natură total diferită de piesa lui Mozart despre trup ori de istoria reprezentării ce constituie subiectul acestei cărți. („Știu cînd cineva este mort și cînd cineva trăiește/Ea este moartă ca pămîntul", jelește Lear.)

Dar familiarizarea mea cu aspectul medical al trupurilor a avut loc cu mult înainte de 1981. Am crescut ca fiu de patolog. De mic, în multe duminici dimineața mergeam cu tatăl meu la laboratorul lui și-l priveam cum pregătea eșantioane chirurgicale pentru examinarea microscopică; tata tăia felii rinichi, plămîni și alte organe înainte de a le fixa în ceară, de a aplica grijuliu coloranții și a le monta pe lamele de sticlă spre a fi „citite". Pe măsură ce delicata tranșare și interpretarea ulterioară se desfășurau, el înregistra cu ajutorul unui dictafon tot ceea ce observa. Corpurile sau în orice caz părțile din corp păreau incontestabil reale. Îmi amintesc cum stăteam în mijlocul divanului din biroul său, citind protocoalele de autopsie, pline de formule care mi se păreau a face parte dintr-o epopee medicală: „Corpul este al unui bărbat

caucazian, 65 de ani, în stare de emaciere înaintată. A fost deschis prin obișnuita incizie în formă de Y." „Corpul este al unei femei bine hrănite, de 57 de ani. A fost deschis prin obișnuita incizie în formă de Y."

Cu trei luni înainte ca tatăl meu să moară de cancer și numai cu cîteva săptămîni înainte ca metastaza cerebrală să-l pună în imposibilitatea de a gîndi, m-a ajutat la interpretarea literaturii ginecologice germane, menționată în Capitolele V și VI, din care unele părți erau scrise de cîțiva dintre profesorii săi de la școala de medicină. Vorbind mai la subiect, el m-a îndrumat și mi-a explicat ceea ce se poate vedea de fapt, spre exemplu, cu ochiul liber sau la microscop, prin secționarea transversală a unui ovar. „Este posibil", întrebam eu, „ca, așa cum pretindeau medicii din secolul al XIX-lea, să se poată număra cicatricele rămase în urma ovulației (*corpus albigans*) și să fie corelate cu numărul ciclurilor menstruale?" Tatăl meu era expert în ceea ce exista *cu adevărat* înlăuntrul trupului uman.

Dar el joacă un rol important și în deconstrucția sa. Ca proaspăt absolvent al școlii medicale, nu și-a putut continua studiile în Germania nazistă. În 1935, a luat trenul către Amsterdam pentru a-și întreba unchiul, Ernst Laqueur, care era profesor de farmacologie acolo, ce ar trebui să facă în continuare.[42] Cîteva dificultăți cu un oficial german l-au decis pe tatăl meu să nu se mai întoarcă la Hamburg. Probabil că Ernst Laqueur i-a asigurat șederea la Leiden, care urma să dureze aproximativ un an. Am știut puține lucruri despre ceea ce a făcut acolo și nimic despre ce a publicat pînă cînd, după dispariția lui, i-am umblat prin hîrtii. (Aceasta s-a întîmplat cu mult după ce îmi terminasem, în mare parte, documentarea pentru această carte.) În biroul lui am găsit mai multe extrase din articolele sale; primul publicat, cu excepția „dizertației inaugurale", este intitulat „Weitere Untersuchungen über den Uterus masculinus unter dem Einfluss verschiedener Hormone" (Studii suplimentare despre influența diferiților hormoni asupra uterului masculin).[43]

Scrisesem deja despre cum Freud, medicul, a rupt legăturile familiare dintre dovada manifestă a trupurilor și opoziția dintre sexe. Citisem în Sarah Kofman despre puterea anatomiei de „a crea confuzie în mintea celor ce cred că sexele sînt specii opuse"[44]. Dar contribuția tatălui meu la confuzia generală a fost o revelație totală, de-a dreptul stranie. Ea a fost ascunsă și totuși atît de familiară — *unheimlich* însă atît de *heimlich* – tăinuită și scoasă la iveală încetul cu încetul, un straniu și fantomatic indiciu că ideea acestei cărți, într-un fel sau altul, mi s-a conturat în urmă cu mult, mult timp.[45]

Sînt mai puține motive personale chiar și în dorința de a menține în lucrarea mea o distincție între trupul ca atare și trupul constituit discursiv, între a vedea și a-și închipui. Într-o anumită măsură aceste motive sînt etice sau politice și își au originea în diferitele obligații ce-i revin observatorului cînd este pus în situația de a vedea (sau a palpa) și a-și reprezenta. De asemenea, ar fi necinstit să se scrie o istorie a diferenței sexuale sau a diferenței în general, fără a recunoaște corespondența rușinoasă între formele particulare ale suferinței și formele particulare ale trupului, oricum ar fi acesta înțeles. Fap-

tul că durerea şi injustiţia sînt generate şi corespund semnelor corporale ale sexului este exact ceea ce conferă importanţa unei scrieri despre formarea sexului.

De altminteri, s-au înregistrat adevărate progrese în înţelegerea trupului uman, în general, şi a anatomiei şi fiziologiei reproducerii, în particular. Ştiinţa modernă şi femeile moderne pot prevedea mult mai bine perioada ciclică a fertilităţii decît erau în stare predecesoarele lor; menstruaţia s-a dovedit a fi un proces fiziologic complet diferit de sîngerarea hemoroidală, contrar concepţiilor precumpănitoare din secolul al XVIII-lea, iar testiculele *sînt* diferite, din punct de vedere histologic, de ovare. Orice istorie a ştiinţei, oricît de mult ar sublinia ea rolul factorilor sociali, politici, ideologici ori estetici, trebuie să recunoască aceste succese de necontestat, precum şi eforturile care le-au făcut posibile.[46]

Departe de a le pune la îndoială, eu aş vrea să insist asupra acestor succese. În orice caz, punctul meu arhimedic nu se referă la trupul real transcultural, ci mai degrabă la *spaţiul* dintre el şi reprezentările sale. Eu expun istoria progresului în fiziologia reproducerii — de exemplu, descoperirea unor produse germinale distincte — pentru a demonstra că toate aceste cuceriri nu au avut drept consecinţă o înţelegere anume a diferenţei sexuale, altfel spus, trecerea la modelul bisexuat. Însă totodată sugerez că teoriile diferenţei sexuale au influenţat cursul progresului ştiinţific şi interpretarea anumitor rezultate experimentale. Anatomiştii ar fi putut astfel privi în mod diferit trupul — ar fi putut considera vaginul drept altceva decît un penis —, dar nu au făcut aceasta în fond numai din motive culturale. În chip asemănător, datele empirice au fost ignorate — de exemplu, probe ale procreării fără orgasm — pentru că ele nu se potriveau în nici o paradigmă ştiinţifică sau metafizică.

Sexul, ca şi fiinţa umană, de altfel, este contextual. Tentativele de a-l izola de discursivitatea mediului determinat social sînt în aceeaşi măsură destinate eşecului ca şi cercetările *filozofului* aflat în căutarea unui adevărat copil sălbatic ori eforturile antropologului modern de a filtra culturalul, în aşa fel încît să rămînă doar reziduul umanităţii esenţiale. Şi, aş merge mai departe, adăugînd că trupul privat, închis, stabil ce pare a se afla la baza noţiunilor moderne despre diferenţa sexuală este, de asemenea, produsul unor anumite momente istorice şi culturale. Şi el, ca şi sexele opuse, intră şi iese din centrul atenţiei.

În această carte, strategia mea globală este de a implica în mod explicit biologia în dilemele interpretative ale literaturii şi ale studiilor culturale în general. François Jacob, laureat al premiului Nobel pentru medicină în anul 1965, scrie:

> La fel ca alte ştiinţe, biologia de astăzi şi-a pierdut iluziile. Nu mai caută adevărul. Îşi construieşte propriile adevăruri. Realitatea este considerată un echilibru pururi instabil. În studiul fiinţelor vii, istoria manifestă o mişcare oscilatorie, pendulînd între continuu şi discontinuu, între structură şi funcţie, între identitatea fenomenului şi diversitatea fiinţei.[47]

Instabilitatea diferenței și asemănării se situează chiar în centrul cercetărilor întreprinse de biologie aflată în dependență față de bazele epistemologice precedente, și la acestea s-ar mai putea adăuga și cele politice. Desigur că Jacob nu este primul care a exprimat această părere. Auguste Comte, spirit călăuzitor al pozitivismului din secolul al XIX-lea, mărturisea că „nu par a exista motive suficiente pentru care *ficțiunile* științifice, atît de obișnuite în mîinile geometrilor, să nu fie introduse în biologie."[48] Iar Emile Durkheim, unul dintre giganții sociologiei, susținea că „ne amăgim cu speranțe zadarnice dacă credem că cele mai bune mijloace de a ne pregăti pentru sosirea unei științe noi sînt de a acumula mai întîi cu răbdare toate datele ce ne vor folosi. Pentru că nu putem ști de ce va fi nevoie, dacă nu ne-am format deja o părere despre asta."[49] Știința nu numai că investighează, dar ea însăși constituie diferența pe care o explorează cartea mea: aceea dintre femeie și bărbat. (Și nu — după cum se va vedea din motive examinate mai jos — cea dintre bărbat și femeie.)

Într-un mod similar, literatura constituie problema sexualității și nu este numai oglinda sa imperfectă. Așa cum susține Barbara Johnson, „literatura este cea care stabilește adevărata esență prin care sexualitatea devine problematică pentru noi, animalele vorbitoare. Literatura nu este numai un anchetator care ne dejoacă planurile, dar și un făptaș incorigibil al problemei sexualității."[50] Astfel, diferența sexuală pare a fi deja prezentă în modul cum noi ne constituim semnificațiile; ea este deja o parte a acelei logici care susține scrisul. Prin „literatură", prin reprezentare în general, i se conferă un anumit conținut. Nu numai atitudinile față de diferența sexuală „generează și structurează textele literare"; textele însești generează diferența sexuală.[51]

Johnson restrînge cu grijă problema sexualității la „noi, animalele vorbitoare", astfel că esența chestiunii se limitează la faptul că printre necuvîntătoare și chiar printre oameni — în afara domeniului simbolic — masculul este în mod manifest sexul opus femelei. Însă claritatea deosebirilor fiziologice în cazul animalelor confirmă scopurile extrem de limitate pentru care, în general, facem astfel de distincții sexuale. Puțin contează dacă organele genitale ale elefantului femelă (fig. 1) sînt reprezentate ca un penis; aceasta pentru că, în general, sexul elefanților ne interesează prea puțin; este însă extraordinar și șocant dacă același truc este folosit în cazul speciei noastre, după cum se obișnuia în ilustrațiile renascentiste (fig. 15–17). În plus, de îndată ce animalele intră în sfera unui discurs diferit de tema înmulțirii, de condițiile de la Grădina Zoologică sau de alte contexte similar circumscrise, se ridică același tip de ambiguități ca atunci cînd ne referim la oameni. În asemenea cazuri semnele anatomice sau fiziologice, presupuse a fi evidente de la sine, se dovedesc a fi orice altceva, numai evidente nu. Întrebări asupra semnificațiilor ultime depășesc, în mod clar, asemenea fapte. În 1861, Darwin se plîngea: „Nici măcar nu cunoaștem cîtuși de puțin cauza finală a sexualității; de ce noile ființe ar fi produse prin unirea celor două elemente sexuale, în loc să fie produse printr-un proces de partenogeneză... întregul subiect este însă as-

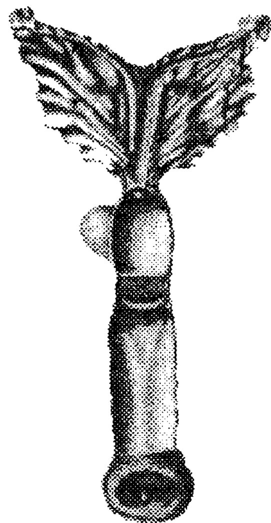


Fig. 1. Organele genitale ale unui elefant femelă, desenate de către un naturalist din secolul al XIX-lea, imediat după efectuarea disecției. Din *Journal of the Academy of Natural Science*, Philadelphia, 8.4 (1881).

cuns în întuneric."[52] După cum la fel de actuală rămîne întrebarea de ce oul și sperma sînt produse de creaturi hermafrodite, mai degrabă diferite decît asemănătoare.[53]

Întunericul se adîncește atunci cînd animalele se înscriu pe orbita culturii; transparența lor sexuală dispare. Iepurele, figură predominantă în mitologie și folclor, a fost mult timp considerat a fi capabil să-și schimbe sexul de la an la an, fiind astfel în mod inerent androgin. Or, după cei mai învățați, iepurele mascul poartă pui numai ocazional. Hiena, un alt animal cu semnificații culturale prolifice, a fost multă vreme considerată a fi hermafrodită. Cazuarul — mare, nezburător, asemănător struțului și pentru antropolog pasăre epicenă — devine pentru un bărbat din tribul Sambia o femelă temperamentală, sălbatică, masculinizată, care naște prin anus și ale cărei materii fecale au proprietăți reproductive; pasărea devine astfel pronunțat bisexuală. De ce, se întreabă etnograful Gilbert Herdt, oameni atît de ascuțiți la minte cum sînt sambienii „cred" în nașterea anală? Pentru că, orice s-ar spune — în afara contextelor specifice — despre biologia sexului, chiar în cazul animalelor sălbatice, este deja inspirat dintr-o teorie a diferenței sau a asemănării.[54]

Într-adevăr, dacă structuralismul ne-a învățat ceva este faptul că oamenii țin să-și impună cu tot dinadinsul voința lor de opoziție într-o lume dominată de umbrele permanente ale diferenței și similarității. Nici una dintre trăsăturile opuse, detectate deja de un neavizat, nu explică faptul că în aproape toată America de Nord — pentru a folosi exemplul lui Lévi-Strauss — *Artemesia* joacă „un rol important în multe ritualuri diferite, fie singură, fie asociată și în același timp în opoziție cu alte plante: *Soliduga, Chrysothamnus, Gutierrezia*." Într-un ritual Navaho, ea reprezintă elementul feminin, în timp ce

Chrysothamnus reprezintă elementul masculin. Nici un principiu al opoziției nu ar putea să fie mai subtil și să poarte o încărcătură simbolică atît de mare, ca diferențele minuscule dintre crestăturile frunzelor.[55]

Ar trebui să fie clar pînă acum că nu am nici un răspuns la întrebarea cum determină trupurile ceea ce înțelegem noi prin diferența ori asemănarea sexuală. Declarațiile mele sînt de două feluri. Cele mai multe sînt negative: eu depun toate eforturile pentru a arăta că nici o serie de fapte despre „sex" determinată istoric nu a impus în fond modul de înțelegere și reprezentare a diferenței sexuale la acel moment; și folosesc această dovadă pentru a formula teza mai generală că niciodată nici o serie de fapte nu va atrage după sine vreo relatare specială despre diferența în cauză. Cîteva sînt pozitive: arăt, de pildă, modurile în care biologia diferenței sexuale este întipărită în alte programe culturale.

Capitolul II se referă la trupul unisexuat oximoronic. Aici, granițele dintre mascul și femelă sînt în primul rînd politice; primează observațiile critice, mai mult retorice decît biologice, privitoare la diferența sexuală și la dorința sexuală. Este vorba despre un trup ale cărui fluide — sînge, spermă, lapte și diverse excremente — sînt fungibile în măsura în care se transformă unul în altul și ale cărui procese — digestia și reproducerea, menstruația și alte sîngerări — nu sînt prea ușor de diferențiat ori prea ușor de atribuit unuia sau altuia dintre sexe, așa cum s-a întîmplat după secolul al XVIII-lea. Această „făptură unică", paradigmă a unui trup unisexuat, cu diferitele sale versiuni atribuite la cel puțin două genuri, a fost elaborată în Antichitate pentru a valorifica afirmația culturală extraordinară a patriarhiei, a tatălui, față de revendicarea mult mai evidentă, din punct de vedere senzorial, a mamei. De fapt, întrebarea esențială pentru modelul clasic nu este aceea pe care o declară explicit — anume, „de ce femeia?" — ci alta, mult mai supărătoare — anume, „de ce bărbatul?"

Capitolul III este primul din cele două capitole care examinează în mod explicit relația dintre un model al diferenței sexuale și știință. El prezintă modul în care modelul unicorporal a fost capabil să asimileze noile cunoștințe anatomice și noile forme de reprezentare naturalistă. Capitolul IV se concentrează asupra intereselor culturale pe care diferiți scriitori le-au manifestat în direcția a ceea ce considerăm a fi un model contraintuitiv al diferenței sexuale. El expune presiunile imense asupra modelului unisexuat exercitate de existența celor două genuri, de noile revendicări politice ale femeilor și de revendicările heterosexualității în general. Sugerez prin lectura unor texte legislative, juridice și literare că modelul este susținut de noțiuni remarcabile despre modul în care funcționa ierarhia și despre cum își exprimă trupul semnificațiile culturale. Pentru bărbații implicați în această luptă, nu a fost nimic mai mult în joc decît reprimarea radicală a bazei pentru un alt sex la fel de real și adevărat ca propriul lor sex.

Capitolul V descrie decăderea modelului unisexuat şi statornicirea celor două sexe. Ca şi în Capitolul III, aici se menţine ideea că aceste paradigme nu au fost consecinţa schimbării ştiinţifice, ci mai degrabă a revoluţiei epistemologice şi social-politice. Din nou, argumentul negativ — anume că ştiinţificul nu este natural şi prestabilit — este exprimat într-un mod mai convingător decît cel afirmativ, în parte şi pentru că nu sînt dispus să-mi concep relatarea în termenii unei serii specifice de cauze care să evidenţieze importanţa crescîndă a modelului bisexuat. În schimb, strategia mea este de a sugera, exemplu după exemplu, căile prin care diversele polemici şi situaţii retorice au determinat bărbaţii şi femeile să discute de parcă ar fi existat acum două sexe. Desigur, aceste contexte au fost rezultatele noilor evoluţii sociale şi politice, dar eu nu scot în evidenţă chiar foarte amănunţit legăturile în speţă. Sînt necesare studii mai detaliate pentru a realiza o descriere nuanţată, concentrată asupra „aspectului politic, cultural şi de clasă al trupului în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea“[56].

Capitolul VI are o funcţie asemănătoare Capitolului IV, în privinţa asocierii ştiinţei sexului — a celor două sexe de această dată — cu cerinţele culturii. Demonstrez, în mod specific, felul în care temeiul sexelor fundamentate corporal este el însuşi adînc implicat în politica genului. Dar, în acest capitol, prezint şi dovezi cu privire la existenţa în continuare a modelului unisexuat. El a supravieţuit chiar în mijlocul celei mai lipsite de pasiune apărări a celor două sexe, în mijlocul unei neeradicabile „diferenţe organice... dovedite de întreaga biologie, de biologia omului şi a tuturor speciilor de animale... dovedite de istoria civilizaţiei şi de întregul curs al evoluţiei umane“. Totuşi spectrul sexului unic rămîne: „feminitatea femeii“ se luptă împotriva „celor ce susţin în mod anarhic masculinitatea femeii“[57]. În retorica biologiei evoluţioniste, la Marchizul de Sade, în mare măsură la Freud, în filmele cu virulente accente critice, chiar în orice discuţii despre gen, invenţia modernă a două sexe distincte, imuabile şi incomensurabile se dovedeşte a fi mai puţin dominantă decît se credea a fi.[58] (Aici sînt de altă părere decît Foucault, care în mod sigur ar vedea un *epistem* înlocuind un altul, o dată pentru totdeauna.) Voi ilustra deschiderea ştiinţei din secolul al XIX-lea către un model bi- sau unisexuat, mai întîi printr-o discuţie despre modul în care denunţarea prostituţiei şi a masturbării a generat un discurs timpuriu asupra trupului individual instabil, deschis şi sensibil la răul social şi, apoi, prin teoria freudiană asupra sexualităţii clitoridiene, în care eforturile de a găsi dovezi cu privire la întemeietorii incomensurabilităţii sexelor se bazează pe intuiţia sa fundamentală că trupul nu produce el singur, din sine, cele două sexe.

Nu am scris această carte ca pe un atac explicit la adresa revendicărilor curente ale sociobiologiei. Dar sper să fie preluată de cei angajaţi în acea dezbatere. Un istoric poate contribui destul de puţin la analiza critică deja existentă a anumitor experimente care urmăresc să demonstreze bazele biologice ale distincţiilor de gen ori să descopere hormonii şi alte elemente chimice destinate să servească drept un fel de granit ontologic pentru diferenţele

sexuale observabile.[59] Însă eu pot oferi materiale despre modul în care importantele noțiuni precedente asupra diferenței ori asemănării determină ceea ce se vede și se discută despre trup. Faptul că giganții anatomiei renascentiste persistau în considerarea vaginului drept o versiune internă a penisului sugerează că aproape orice semn al diferenței depinde de o teorie de bază despre chestiunea în speță sau de un context pentru a decide ce contează și ce nu ca probă.

Mai important este totuși că sper ca această carte să convingă cititorul că nu există o reprezentare „corectă" a femeilor în relație cu bărbații și că întreaga știință a diferenței este deci concepută greșit. Este adevărat că au fost și mai sînt tendințe misogine, adesea fățișe, în majoritatea cercetărilor biologice asupra femeilor; este de la sine înțeles că știința s-a străduit să „explice și să legitimeze" cu metode istorice nu numai distincțiile sexului, ci și ale rasei și clasei, în dezavantajul celor lipsiți de putere. Dar de aici nu decurge în mod necesar o știință mai obiectivă, mai bogată, mai progresivă sau chiar mai feministă, care ar genera o imagine a diferenței sexuale mai apropiată de adevăr, în orice accepție a noțiunii, semnificativă din punct de vedere cultural.[60] (De aceea, nu încerc să ofer o istorie a unor reprezentări mai mult sau mai puțin corecte ori mai mult sau mai puțin misogine.) Cu alte cuvinte, afirmația că femeia este ceea ce este din cauza uterului ei nu este nici mai mult, nici mai puțin adevărată decît afirmația ulterioară că ea este ceea ce este din cauza ovarelor sale. Dovezile ulterioare nici nu vor respinge, nici nu vor confirma aceste judecăți evident absurde, pentru că în joc nu sînt întrebările biologice despre efectele organelor sau ale hormonilor, ci întrebările culturale și politice privitoare la natura femeii.

Mă întorc iar și iar în această carte către un trup feminin problematic și instabil, care este fie o versiune a unui trup masculin în general neproblematic, stabil, fie complet diferit de el. Așa cum a fost clarificat de nenumărate ori de către savanții feminiști, *întotdeauna* sexualitatea femeii este cea care se constituie; femeia este categoria goală. Doar femeia ca atare pare a avea „gen" o dată ce categoria însăși este definită ca fiind acel aspect al relațiilor sociale, bazat pe diferența dintre sexe, în care standardul a fost dintotdeauna bărbatul. „Cum poți fi dușmanul unei femei, orice ar fi ea?" după cum se exprimă medicul renascentist Paracelsus; acest lucru nu ar putea fi spus niciodată despre bărbat, pentru că, pur și simplu, „unul singur" este masculul. Probabil că nu este posibil să scrii o istorie a trupului masculin și a plăcerilor sale, deoarece mărturiile istorice au fost create într-o tradiție culturală în care o astfel de istorie nu era necesară.

Însă cititorul modern trebuie să fie conștient de faptul că repetarea istoriei interpretării trupului feminin nu acordă trupului masculin dreptul la autoritatea pe care el o revendică implicit. Dimpotrivă. Documentele pe care m-am bazat stau mărturie pentru incoerența fundamentală a categoriilor stabile, fixe ale dimorfismului sexual, ale masculului și/sau ale femelei. Concepția atît de influentă după secolul al XVIII-lea că trebuia să existe ceva în afara, înlăun-

trul și pe tot cuprinsul corpului, care să definească masculul ca opus al femelei și care să furnizeze baza atracției opușilor, este complet absentă în medicina clasică sau renascentistă. În funcție de tradițiile milenare ale medicinei occidentale, organele genitale au ajuns să conteze ca semne ale opoziției sexuale de-abia de „săptămîna trecută". Desigur, multe dintre dovezi sugerează că relația dintre organ ca semn și trupul care — după cum se presupune — îi conferă o valoare de întrebuințare este arbitrară așa cum este și relația dintre semne. Trupul masculin poate fi întotdeauna un standard în jocul semnificațiilor, unul însă al cărui statut este subminat de inconstanța sa istorică, lipsită de orice urmă de căință.

În ciuda faptului că această carte este inspirată de anumite tensiuni, multe altele lipsesc. Am acordat relativ puțină atenție ideilor conflictuale despre natura femeii sau a sexualității umane. Nici măcar nu am atins problema unei istorii contextuale a anatomiei sau fiziologiei reproductive; și, chiar în cazul problemelor științifice pe care le cercetez în detaliu, matricea instituțională și profesională — în care acestea se întipăresc — este abia schițată în grabă. Pur și simplu, sînt prea multe de făcut în istoria biologiei și s-a făcut deja prea mult în problema condiției feminine sau a istoriei ideilor despre sex, pentru ca indiferent cine să se poată erija în atoateștiutor.

Eu aș vrea să-mi revendic dreptul asupra unui domeniu istoric distinct, asupra vastelor spații discursive care stau la baza ideologiilor concurente și care definesc termenii conflictului, conferind semnificație nenumăratelor dezbateri. Nu-mi iau angajamentul, de pildă, să demonstrez că există o unică și dominantă „idee despre femeie" în Renaștere și că toate celelalte sînt mai puțin importante. Nu am nici un interes să dovedesc — în concluzie — că Galen este mai important decît Aristotel ori că o anumită teorie asupra menstruației a fost predominantă între 1840 și 1920. Nici nu mă preocupă cîștigurile și pierderile pe care le-a înregistrat statutul femeii de-a lungul timpului. Acestea sînt probleme asupra cărora cititorii mei vor decide singuri, și anume, dacă impresiile lăsate de aceste pagini vor coincide cu propriile lor cunoștințe despre marile perioade de timp pe care am reușit să le cuprind în cartea de față. Scopul meu este de a arăta modul cum o biologie a ierarhiei în care există numai un singur sex, o biologie a incomensurabilității dintre două sexe împreună cu afirmația că nu există nici un fel de diferențe sexuale relevante public sau că nu există nici un sex au constrîns interpretarea trupurilor și strategiile politicilor sexuale vreme de aproape două mii de ani.

În final, mărturisesc că sînt întristat de omisiunea cea mai evidentă și statornică din această carte: o relatare documentată a experienței trupești. Unii ar putea susține că ea este așa cum ar trebui să fie și că un bărbat nu are nimic extrem de interesant sau de autentic de spus despre trupul sexual feminin, despre cum acesta simte și iubește. Dar, în general, am constatat — cu excepția cazurilor cînd mi-am permis unele incursiuni izolate în literatură, pictură sau lucrări teologice ocazionale — că este imposibil să-ți imaginezi modul cum diversele viziuni asupra trupului au determinat în anumite con-

texte modelarea pasiunii, prieteniei, atracției, dragostei. Un coleg mi-a atras atenția spunîndu-mi că a ascultat *Così fan tutte* a lui Mozart cu alte urechi după ce a citit capitolele mele despre Renaștere. Am simțit o nouă causticitate în tragicomedia deghizării din secolul al XVIII-lea — ultimul act, de exemplu, din *Le Nozze di Figaro* — cu întrebările sale despre ceea ce se petrece înlăuntrul persoanei pe care o iubești. Trupurile par și nu par, totodată, a avea vreo importanță. Privesc comediile lui Shakespeare despre inversiunea sexuală cu noi semne de întrebare și încerc să-mi descopăr calea înapoi către o lume îndepărtată, în care atracția prieteniei profunde era la îndemîna fiecăruia.

Mai departe de atît nu am fost în stare să înaintez. Consider ceea ce am scris ca o eliberare, ca o rupere a vechilor cătușe ale necesității, ca o deschidere către noi lumi ale viziunii, politicii și erosului. Mai sper doar ca și cititorul să simtă la fel ca mine.

2
Destinul înseamnă anatomie

> Întoarce în afară (organele genitale) ale femeii, întoarce-le înăuntru, ca să spunem aşa; pliază-le de două ori pe ale bărbatului şi vei descoperi asemănarea lor în toate privinţele.
>
> GALEN DIN PERGAM (130–200 p.Chr.)

Acest capitol se referă la spectacolele corporale ale unei lumi în care cel puţin două genuri corespund numai unui singur sex, în care graniţele dintre mascul şi femelă sînt de grad şi nu de tip şi în care organele de reproducere sînt doar unul dintre multele semne privind locul trupului într-o ordine cosmică şi culturală care transcende biologia. Scopul meu este de a scrie o lucrare, bazată în principal pe literatura medicală şi filozofică, despre cum a fost imaginat trupul unisexuat, de a stabili că modelul unisexuat/unicorporal a dominat gîndirea despre diferenţa sexuală din Antichitatea clasică pînă la sfîrşitul secolului al XVIII-lea şi de a sugera de ce trupul a fost nevoit să rămînă fixat într-un cîmp de imagini venerabile deja de pe timpul lui Galen, în vreme ce persoana marcată de gen („the gendered self") a avut o istorie nuanţată prin toate imensele schimbări sociale, culturale şi religioase care au separat lumea lui Hipocrat de lumea lui Newton.

Organele şi ochii cîrtiţei

Nimic nu poate fi mai evident, ne dădea a înţelege cel mai influent anatomist al tradiţiei occidentale, decît să imaginezi femeile ca bărbaţi. Pentru neghiobul care nu ar fi înţeles imediat, Galen prezintă un experiment gîndit pas cu pas:

> Imaginaţi-vă mai întîi, rogu-vă, (organele genitale) ale bărbatului întoarse şi întinzîndu-se pe dinăuntru între rect şi vezica urinară. Dacă s-ar întîmpla aşa, scrotul ar lua neapărat locul uterului, cu testiculele plasate în afară, de o parte şi de alta a sa.

Penisul devine colul uterin (cervix) şi vaginul, iar prepuţul devine *pudenda* feminine şi aşa mai departe prin diverse canale şi vase de sînge. Un fel de paritate topografică ar garanta şi inversul, anume că un bărbat ar putea fi extras dintr-o femeie:

> Imaginaţi-vă, de asemenea, rogu-vă... uterul răsucit spre exterior şi ieşit în afară. Testiculele (ovarele) nu ar fi atunci neapărat înăuntru lui? Nu le-ar conţine exact ca un scrot? Gîtul (colul şi vaginul), pînă adineauri ascuns înăuntrul perineului, dar acum atîrnînd, nu s-ar transforma în membrul masculin?

De fapt, Galen susţinea că „nu poţi găsi nici măcar o singură parte masculină care să nu-şi fi schimbat pur şi simplu poziţia". În loc să fie separate prin

anatomia lor reproductivă, sexele sînt legate printr-o anatomie comună. Cu alte cuvinte, femeile sînt întoarse pe dos și prin urmare sînt niște bărbați mai puțin desăvîrșiți. Ele au exact aceleași organe, dar plasate exact în locurile greșite. (Desigur, caracterul imperfect al femeilor nu își are originea în „faptul" că organele lor sînt aceleași cu ale bărbaților, diferită fiind doar poziționarea lor. Săgeata perfecțiunii *ar putea* merge într-o direcție sau alta ori în ambele. „Tocmai mi-a venit cea mai prostească idee", spune dra de l'Espinasse în *Visul lui D'Alembert* de Diderot: „Poate că bărbații nu sînt altceva decît o ciudată versiune a femeilor sau poate că femeile sînt doar o ciudată versiune a bărbaților." Dr Bordeu răspunde aprobator, afirmînd că ideea i-ar fi venit devreme, dacă ea ar fi știut — și aici el începe o scurtă prelegere asupra subiectului — că „femeile posedă toate părțile anatomice pe care le are și bărbatul".[1])

Relațiile topografice, despre care Galen scrie atît de convingător și aparent cu atîta precizie anatomică, nu trebuiau să fie înțelese ca fundament al ierarhiei sexuale, ci mai degrabă ca o modalitate de a o imagina sau de a o exprima. Biologia doar înregistrează un adevăr mai înalt. Astfel, deși Galen, anatomistul experimentat, a avut bineînțeles grijă de structurile corporale și de relațiile lor cu diferitele funcții ale trupului, interesul său față de verosimilitatea anumitor identificări sau față de susținerea imploziei — evident imposibilă — a bărbatului înlăuntrul femeii și, din nou, înapoi în exterior, a fost în mare măsură o problemă de exigență retorică.

În cîteva rînduri, el a fost dispus să pledeze *în favoarea* opozițiilor genitale pe care le nega în alte lucrări: deoarece în mascul totul este opusul (a ceea ce se găsește în femelă), membrul masculin a fost alungit ca să fie mai potrivit pentru coit și pentru excreția seminței" (*UP 2.632*). Cu alte prilejuri, Galen și tradiția medicală care i-a urmat erau pregătiți să ignore complet nu numai specificul feminin, ci și calitatea reproductivă specifică a organelor de reproducere femeiești, fără a mai aminti de relația lor cu organele masculine. În tratamentul sistematic major al uterului, de exemplu, conceput de Galen, acesta considera uterul drept arhetip al unui grup de organe, „care sînt îndeosebi cavernoase și mari", constituindu-se astfel în *locus*-ul „capacităților retentive", ale unui trup generic. Uterul a fost ales nu pentru faptul că noi, modernii, am putea să considerăm drept unică și specific feminină capacitatea sa de a produce copii, ci deoarece el creează embrionul modelat pe îndelete, fiind prin aceasta un organ mai mult decît comparabil cu stomacul, care digeră mîncarea și, prin urmare, se dovedește „capabil să demonstreze extrem de clar „capacitatea sa retentivă".[2]

Modalități ulterioare de abordare a uterului nu au făcut decît să reproducă aceste ambiguități. Isidor din Sevilla, de pildă, celebrul enciclopedist din secolul al XVII-lea, susținea, pe de o parte, că numai femeile au uter (*uterus* sau *uterum*) în care ele zămislesc și, pe de altă parte, că diferite autorități și „nu numai poeții" consideră uterul ca fiind pîntecul (*venter*) comun ambelor sexe.[3] (Aceasta ne ajută să explicăm de ce în limbajul medieval *vulva* însem-

na de obicei vagin, de la *valva*, „poarta către pîntece"[4].) În plus, Isidor asimilează acest pîntec asexuat altor organe retentive tocmai din pricina acelei funcții datorită căreia noi îl considerăm unic: în timpul gestației, spune el, sămînța se dezvoltă înlăuntrul corpului „din cauza căldurii asemănătoare cu cea a viscerelor".[5] Astfel, un mare nor lingvistic ascundea anatomia genitală sau reproductivă specifică și lăsa să se vadă doar liniile generale ale spațiilor comune bărbaților și femeilor.[6]

Totuși nici una dintre aceste ambiguități topografice sau lexicale nu ar avea importanță dacă în loc să înțeleagă diferența sau asemănarea ca probleme anatomice, anticii ar fi considerat organele și poziționarea lor ca epifenomene din ordinea unei lumi mai mari. Atunci, ceea ce am privi ca părți specifice masculine și feminine nu ar trebui să aibă întotdeauna propriile denumiri și, oricît ar părea de ciudat, nici inversiunile imaginate de Galen nu ar mai trebui să funcționeze. În aceste circumstanțe, anatomia — sexul modern — ar putea fi interpretată ca o metaforă, o altă denumire pentru „realitatea" imperfecțiunilor feminine. La fel ca în minuțioasa comparație a lui Galen între ochii cîrtiței și organele genitale ale femeilor, anatomia are mai degrabă rolul de a ilustra o concepție bine cunoscută decît de a dovedi adevărul. Ea conferă viață și consistență unei ierarhii a căldurii și perfecțiunii, care nu este ca atare accesibilă simțurilor. (Anticii nu ar fi afirmat că se pot cu adevărat simți diferențele dintre căldura masculilor și cea a femelelor.[7])

Comparația lui Galen glăsuiește în felul următor: ochii cîrtiței au aceeași structură cu ochii altor animale, cu excepția faptului că nu-i îngăduie cîrtiței să vadă. Ei nu se deschid, „nici nu sînt proeminenți, ci sînt doar imperfecți". La fel, organele genitale ale femeii „nu se deschid" și rămîn o versiune imperfectă a ceea ce ar fi fost dacă erau ieșite înspre exterior. Astfel, ochii cîrtiței „rămîn ca ochii altor animale cînd acestea se află încă în uter" și deci, pentru a urma acest raționament pînă la concluzia sa, uterul, vaginul, ovarele și *pudenda* din exterior rămîn pentru totdeauna de parcă s-ar afla încă în uter. Ele se precipită vertiginos înlăuntrul lor înșile: vaginul, un etern, precar și nenăscut penis; uterul, un scrot interior ș.a.m.d.[8]

Motivația pentru această ciudată stare de lucruri este dată de acel *telos* încărcat de semnificații al perfecțiunii. „Așadar, așa cum umanitatea este mai desăvîrșită decît toate celelalte animale, tot astfel în cadrul umanității bărbatul este mai desăvîrșit decît femeia, iar motivul perfecțiunii sale este excesul de căldură, deoarece căldura este instrumentul primar al naturii" (*UP 2.630*). Cîrtița este un animal mai desăvîrșit decît animalele care nu au ochi deloc, iar femeile sînt mai desăvîrșite decît alte creaturi, însă organele neexprimate ale amîndurora sînt semne ale absenței căldurii și, în consecință, ale imperfecțiunii. Interioritatea sistemului reproductiv feminin ar putea fi atunci interpretată ca o corelație materială a unui adevăr superior, fără să mai conteze foarte mult dacă poate fi produsă vreo transformare spațială anume.

Paradoxal pentru cineva atît de profund legat de existența a două sexe distincte și radical diferite, Aristotel a oferit tradiției occidentale o versiune încă

mai austeră a modelului unisexuat decît Galen. Ca filozof, el insista asupra celor două sexe, masculin și feminin. El insista însă, de asemenea, și asupra faptului că trăsătura distinctivă a masculinității este imaterială, iar ca naturalist destrăma distincțiile organice dintre sexe, astfel încît ceea ce rezultă este o relatare în care trupul poate fi clasat social, ordonat și distins atunci cînd anumite circumstanțe o cer. Ceea ce am putea considera drept construcții sociale de gen cu încărcătură ideologică — conform cărora masculii sînt activi, iar femelele pasive; masculii contribuie cu forma, iar femelele cu materia în procesul procreației — erau pentru Aristotel fapte indubitabile, adevăruri „naturale". Pe de altă parte, ceea ce am putea considera drept fapte de bază ale diferenței sexuale — anume că masculii au un penis, iar femelele un vagin; că masculii au testicule, iar femelele ovare; că femelele au uter, iar masculii nu; că masculii produc un tip de produs germinal, iar femelele un altul; că femelele au menstruație, iar masculii nu — erau pentru Aristotel observații contingente și nu foarte interesante din punct de vedere filozofic asupra unor specii particulare, în anumite condiții.

Prin acestea nu înțeleg să sugerez că Aristotel nu era capabil să distingă bărbatul de femeie pe baza trupurilor lor sau că el considera doar o întîmplare faptul că bărbații îndeplinesc anumite roluri, iar femeile altele. Chiar dacă nu ar fi scris *Economia*, ar fi subscris în mod cert la concepția că „natura, atît a bărbatului cît și a femeii, a fost predestinată de către voința din ceruri să trăiască o viață comună. Deoarece ei se deosebesc prin aceea că puterile de care dispun nu sînt aplicabile unor scopuri întotdeauna identice dar, în cîteva aspecte, funcțiile lor sînt opuse una alteia." Un sex este puternic, iar celălalt slab, așa încît unul poate fi prudent, iar celălalt curajos în respingerea atacurilor; unul poate porni prin lume și acumula averi, iar celălalt poate rămîne acasă spre a avea grijă de ele ș.a.m.d.[9] Cu alte cuvinte, atît diviziunea muncii, cît și repartizarea specifică a rolurilor sînt naturale.

Dar aceste puncte de vedere nu constituie o relatare modernă asupra celor două sexe. În primul rînd, nu există nici un efort de a sprijini rolurile sociale din natură; dar chiar categoriile sociale sînt naturale și situate pe același nivel explicativ cu ceea ce am putea considera drept fapte fizice sau biologice. Deci natura nu este pentru cultură ceea ce este sexul pentru gen, așa cum se întîmplă în dezbaterile moderne; biologicul nu este, nici măcar în principiu, fundamentul anumitor aranjamente sociale. (Spre deosebire de comentatorii din secolul al XIX-lea, Aristotel nu avea nevoie de dovezi asupra menstruației sau metabolismului pentru a plasa femeile în ordinea lumii.) Dar mai important este faptul că, deși Aristotel considera cu siguranță trupurile masculin și feminin ca adaptate specific la rolurile lor particulare, el nu a privit aceste adaptări ca semne ale opoziției sexuale. Calitățile fiecărui sex aduceau cu sine avantajul comparativ al unuia sau altuia în ceea ce privește grija casei ori lupta, așa cum pentru Galen mai puțina căldură a femeii a păstrat uterul înăuntru și astfel a asigurat un loc cu temperatură moderată pentru gestație. Însă aceste adaptări nu au constituit baza diferențierii ontologice. Prin urmare, în

planul carnal, sexele erau versiuni mai mult sau mai puțin desăvîrșite, unul pentru celălalt. Dar numai în măsura în care sexul a fost un cifru pentru natura cauzalității, au fost și sexele clare, distincte și diferite ca tip.

Pentru Aristotel, sexul exista în scopul generării, pe care el o considera un caz paradigmatic al devenirii, al schimbării „în prima categorie a ființei"[10]. Masculul reprezenta cauza eficientă, femela reprezenta cauza materială.

> Întotdeauna femela asigură materia, iar masculul ceea ce o modelează, deoarece aceasta este puterea pe care — spunem noi — fiecare din ei o posedă, și *aceasta este ceea ce înseamnă pentru ei a fi mascul și femelă*... În timp ce trupul provine de la femelă, sufletul provine de la mascul (*GA 2.4.738b20–23*).

> Principiile masculin și feminin pot fi considerate înainte de toate drept origini ale generării, primul deoarece conține cauza eficientă a generării, iar ultimul, materia pentru ea (*GA 2.716a5–7*).

Această diferență în natura cauzei constituie pe deplin ceea ce Aristotel înțelege prin opoziție sexuală: „prin animal mascul înțelegem un animal ce poate genera în altul; prin femelă, un animal care generează în el însuși"; or, ceea ce se reduce la același lucru, de vreme ce pentru Aristotel biologia reproductivă era în esență un model de filiație, „femela este opusă masculului, iar mama tatălui"[11].

Acestea au fost distincții momentane, solide și simple ca aceea dintre viață și moarte. Pentru Aristotel, a fi mascul *însemna* capacitatea de a furniza sufletul sensibil fără de care „este imposibil ca fața, mîna, carnea sau oricare altă parte să existe". Fără sufletul sensibil, trupul nu este altceva decît un cadavru sau o parte a unui cadavru (*GA 2.5.741a8–16*). Mortul este trezit la viață de scînteia, de *sperma* (sămînța) necorporală a genitorului. Un sex era capabil să amestece elementele nutritive („food") pînă la cel mai înalt stadiu, cel generator de viață transformîndu-le în spermă adevărată; celălalt, nu.

Pe de altă parte, cînd Aristotel discută capacitatea respectivelor sexe de a-și îndeplini rolurile care le deosebesc, el pare a dori să considere trupurile și organele genitale în particular ca fiind ele însele opuse, făcînd chiar posibilă chiasma dintre eficient și material. Masculii au capacitatea — continuă raționamentul — de a reduce „secreția reziduală la o formă pură", iar femelele nu; și „fiecare capacitate are un anumit organ corespondent". Urmează că „unul are uterul, iar celălalt organele masculine". (De fapt, aceste distincții sînt mult mai frapante în traducere decît în limba greacă. Aici, Aristotel folosește *perineos* pentru a se referi la penis și scrot. El utilizează același cuvînt și în altă parte, referindu-se la regiunea „dinăuntrul coapsei și feselor" la femei. În general, el folosește *aidoion* pentru a se referi la penis, dar pluralul, *aidoia*, este cuvîntul clasic pentru „părțile rușinoase", echivalentul grecesc pentru latinescul *pudenda*, care se referă la organele genitale ale ambelor sexe.)[12]

Totuși, în ciuda acestor ambiguități lingvistice, Aristotel pare concentrat asupra opoziției genitale dintre cele două sexe. Un animal nu este „mascul

sau femelă în virtutea propriului întreg", insistă el, „ci numai datorită unei anumite capacități și unei anumite părți", adică uterul la femelă, penisul și testiculele la mascul. Uterul a fost partea specifică a femelei, exact cum penisul a fost distinctiv pentru mascul.[13] Aici nu întîlnești nici un fel de inversiuni alunecoase ca la Galen. Nici o eliziune a diferenței ori vreo aluzie la sexul unic. „Partea intimă a femelei este prin calitatea sa opusă celei a masculului. Cu alte cuvinte, partea de sub pubis este concavă și nu asemenea organului masculin, adică proeminentă" (*HA 1.14.493b3–4*). Aristotel adaugă chiar ceea ce el a luat drept dovezi experimentale ale faptului că anatomia era fundamentul „principiilor" opuse de activitate și pasivitate ale masculului și femelei. Un mascul castrat, sublinia el, își asuma destul de bine forma unei femele sau una „nu foarte diferită de aceasta... cum s-ar întîmpla dacă un principiu primar ar fi schimbat" (*GA 1.2.716b5–12*). Excizia „ovarelor" la scroafe determină îngrășarea și înăbușirea apetitului lor sexual, în timp ce o operație similară la cămile le face mult mai agresive și potrivite pentru a fi folosite la război.[14]

Nimic din toate acestea nu este foarte surprinzător, de vreme ce aparența fizică a organelor genitale a fost și rămîne indicatorul în mod obișnuit demn de încredere al capacității de reproducere și prin urmare al genului căruia un copil trebuie să-i fie atribuit.[15] Dar ceea ce este surprinzător este zelul cu care Aristotel-naturalistul estompează distincțiile trupurilor „reale" pentru a ajunge la o noțiune de paternitate — capacitatea definitorie a masculilor — care transcende diviziunile trupești. Ca și în cazul lui Galen, și spre deosebire de tradiția dominantă postiluministă, retorica lui Aristotel devine atunci aceea a sexului unic.

Mai întîi, pasiunea lui Aristotel pentru varietatea infinită a istoriei naturale discreditează în mod constant precizia formei-care-urmează-funcției în textele pe care le-am citat. Un penis mare, care s-ar putea crede că face un bărbat mai viril, capabil să zămislească în alt trup, are de fapt un efect contrar: „astfel de bărbați sînt mai puțin fertili decît atunci cînd [penisul] este mai mic, pentru că sămînța, dacă este rece, nu poate fi procreativă."[16] (Aici, biologia lui Aristotel abordează teme culturale mai vaste. Un penis mare era considerat comic în arta și drama antică greacă, propriu satirilor, în timp ce mărimea preferată era cea mică și delicată: „mica suliță" [*posthion*] se număra printre termenii de alint ai lui Aristofan. Tinerii atleți din Atena își legau membrul cu o fîșie de piele, aparent din motive cosmetice, pentru a face ca organele genitale masculine să pară mici și cît mai asemănătoare cu *pudenda* feminine.[17]) Detaliu după detaliu discreditează mai departe conexiunea penis/mascul din textele lui Aristotel: bărbații și armăsarii au într-adevăr penisuri exterioare proporționale cu trupurile lor, dar cel al elefantului este disproporțional de mic — de asemenea, el nu are testicule vizibile —, în timp ce delfinul nu are deloc penis extern. În cazul elefanților, situația este de două ori confuză, deoarece — după cum se presupunea — la femelă „organul se deschide înspre exterior într-o măsură considerabilă" în timpul actului sexual

(*HA 2.1.500a33–35* şi *2.1.500b6–13*). Aristotel afirmă că la insecte femela îşi împinge de fapt organul sexual *în* mascul, de jos în sus (*HA 5.8.542a2* ş. urm.). Pe de altă parte, faptul că masculul are totuşi un penis pare să nu depindă de nimic altceva decît de poziţionarea ori chiar de existenţa picioarelor: şerpilor care nu au picioare şi păsărilor ale căror picioare se află în mijlocul abdomenelor lor, acolo unde ar trebui să fie organele genitale, le lipseşte pur şi simplu penisul cu desăvîrşire (*HA 2.1.500b20–25* şi *GA 1.5.717b14–19*).

Cît despre afirmaţia că testiculele au fost un „prim principiu" în diferenţierea sexelor, mai rămîne foarte puţin din ea din punct de vedere retoric, dacă este confruntată cu observaţii şi metafore specifice (*GA 1.2.716b4*). Într-unul din textele sale, Aristotel le retrogradează la umila sarcină de a lega anumite părţi din reţeaua de canale a corpului (*HA 3.1.510a13–b5*). Precum greutăţile pe care femeile le atîrnă de urzeala întinsă pe războaiele lor de ţesut — o comparaţie mult prea puţin încurajatoare care suferă de o ciudată mixtură de genuri —, testiculele îşi ţin canalele spermatice corect înclinate (*GA 1.4.717a8–b10*). (Firul care nu este bine prins în partea de jos se încîlceşte; canalele seminale încurcate care se întorc şi se ridică în corp transportă materie generativă impotentă.)

Aceste „fapte" l-au îndepărtat şi mai mult pe Aristotel de la conexiunile specifice dintre organele genitale opuse şi sex, şi chiar l-au adîncit mai mult în desişul conexiunilor ce formează modelul unisexuat. Ca şi Galen, cinci secole mai tîrziu, el a aliniat organele reproductive la sistemul alimentar, acelaşi pentru ambele trupuri. Aristotel a observat că animalele cu intestine drepte sînt mai violente în instinctul lor de a se hrăni decît animalele cu intestine răsucite şi, asemeni animalelor cu intestine drepte, creaturile fără testicule sînt „mai rapide în împlinirea copulaţiei" decît creaturile cu canale seminale întortocheate. Invers, creaturile care „nu au intestine drepte" sînt mai temperate cînd se află în căutarea hranei, după cum la animalele astfel binecuvîntate, canalele răsucite împiedică „dorinţa de a deveni prea violentă şi grăbită". Astfel, testiculele sfîrşesc prin a îndeplini o funcţie umilă, dar folositoare, şi anume de a asigura „o stabilitate sporită în mişcarea secreţiei spermatice", prelungind astfel actul sexual şi amestecul în avantajul unei sperme mai fierbinţi şi mai desăvîrşite.[18] Aristotel face mult mai puţin pentru reţeaua de canale din trupul femelei, dar grija sa de a identifica ovarele drept sediul capacităţii reproductive specifice a femeii nu a fost niciodată foarte serioasă, iar singurul pasaj în care discută problema nu rezistă unei analize minuţioase.[19] Pe scurt, istoria naturală lucrează la diminuarea purităţii originare a testiculelor şi ovarelor, a penisului şi vaginului ca semnificanţi ai opoziţiei sexuale — ai cauzei eficiente *versus* cauza materială — şi îi situează cu fermitate într-o economie mai largă a trupului unic.

De altminteri, cînd Aristotel s-a confruntat direct cu problema diferenţelor anatomice dintre sexe, el a dezlănţuit un vîrtej de metafore, cu totul ameţitor şi dezorientant, în întregime legat de un singur sex, precum în comparaţia cu ochii cîrtiţei făcută de Galen. Toate organele masculine, spunea el, sînt

asemănătoare cu cele ale femelei, exceptînd faptul că ea are un uter, pe care masculul se presupune că nu-l are. Dar Aristotel identifică prompt uterul cu scrotul masculin: „întotdeauna dublu, exact cum testiculele sînt întotdeauna două la mascul."[20]

Totuşi această mişcare a fost doar o parte a unei mutaţii generale a părţilor masculine şi feminine, specifică unei tendinţe care considera colul uterin (cervix) şi/sau vaginul ca penis intern:

> Drumul urmat de sămînţă în trupul femeii este de natura următoare: ele [femeile] au un tub (*kaulos*) — asemănător cu penisul bărbatului, dar înlăuntrul trupului — şi ele respiră prin acesta graţie unui mic canal, plasat chiar deasupra locului prin care femeile urinează. De aceea, atunci cînd ele sînt dornice să facă dragoste, acest loc nu mai rămîne în aceeaşi stare cum era înainte ca ele să se fi excitat (*HA 10.5.637a23–25*).

Chiar lipsa de precizie din această descriere şi, în special, folosirea unui termen atît de general precum *kaulos* pentru o structură care în modelul bisexuat va deveni semnul vidului sau al lipsei de conţinut a femelei sugerează că angajamentul primar al lui Aristotel nu a fost atît faţă de anatomia însăşi şi, în mod sigur, nu faţă de anatomie ca bază pentru sexele opuse, cît faţă de adevărurile mai înalte care ar putea fi impresionant ilustrate de anumite trăsături ale trupului.

Un scurt excurs asupra termenului *kaulos* va ajuta în lămurirea acestui caz. În general, cuvîntul se referă la o structură tubulară, goală pe dinăuntru: gîtul vezicii urinare sau canalul penisului sau – în limbaj homeric — o lance care împinge ori ciocul unei pene (pentru a lua patru exemple controversate şi bogat întreţesute). În pasajul pe care tocmai l-am citat, acest termen desemnează cu claritate o anumită parte a anatomiei feminine, care este totuşi, în mare măsură, neclară: cervixul (gîtul) uterului, canalul endo-cervical, vaginul, o anume combinaţie a acestora sau chiar clitorisul care, asemeni penisului, a fost imaginat ca fiind gol pe dinăuntru. Dar orice ar însemna *kaulos* în textul menţionat, într-un alt fragment, partea în chestiune este discutată de parcă la femei ar funcţiona ca un penis intern, un tub compus — aşa cum sînt atît penisul cît şi vaginul — din „multă carne şi cartilaje" (*HA 3.1.510b13*).

Pînă la Soranus, un medic din secolul al II-lea care va deveni sursa principală a înaltei tradiţii ginecologice pentru următoarele cincisprezece secole, identificarea „vaginului" cu penisul prin limbaj a mers şi mai departe. „Partea internă a vaginului (*tou gynaikeiou aidoion*, partea intimă feminină) — spunea Soranus — creşte în jurul gîtului uterului (*kaulos*, cuvînt pe care îl iau aici cu sensul de cervix/col uterin), la fel cum la bărbaţi prepuţul creşte în jurul glandului."[21] Cu alte cuvinte, vaginul şi structurile externe sînt imaginate ca un imens prepuţ al penisului intern feminin, al cărui gland este vîrful în formă de cupolă al „gîtului uterului". În secolul al II-lea, *kaulos* devenise, de asemenea, şi cuvîntul clasic pentru penis. „Partea proeminentă" a *aidoion*-ului (partea intimă), „prin care se scurge lichidul din vezica urinară", este denumită *kaulos*, afirmă cu competenţă Iulius Pollux (134–192) în compilaţia sa

privind terminologia medicală.[22] Aristotel — sau pseudo-Aristotel, care a scris cartea a 10-a din *Reproducerea la animale* — şi-a imaginat probabil ceva de genul acesta cînd a scris că în timpul orgasmului uterul are o emisie (*proiesthai*) violentă prin cervix (colul uterin), în acelaşi spaţiu ca şi penisul, adică în vagin.[23] Dacă luăm această figură de stil în serios, ajungem în mod obligatoriu la concluzia extraordinară că femeile au întotdeauna un penis — colul uterin (cervix) sau *kaulos* — care penetrează vaginul din interior şi un alt penis mai puternic, cel al bărbatului, care penetrează din exterior în timpul actului sexual.

Domneşte aici — după cum spunea G. E. R. Lloyd, referitor la dezbaterile greceşti asupra fiziologiei masculine şi feminine — „o atmosferă bîntuită de umbre care boxează" şi chiar o anumită confuzie lunatică, atunci cînd diferite afirmaţii sînt împinse pînă la limitele lor.[24] Aceste chestiuni erau în mod obişnuit mult mai clare pentru antici, care puteau fără nici un dubiu să distingă penisul de vagin şi care posedau şi un limbaj adecvat. Latina şi greaca, aidoma multor limbi, au generat un exces de cuvinte referitoare la sex şi organe sexuale, dar şi un volum foarte mare de poezie şi proză, care lăuda sau ridiculiza organele masculine sau feminine, glumind sau înjurînd pe teme de tipul „ce şi unde" ar trebui introdus (un anumit membru). Eu nu contest nimic din toate acestea.

Dar cînd experţii în domeniu s-au aşezat să scrie despre bazele diferenţei sexuale, nu au crezut de cuviinţă să dezvolte un vocabular precis al anatomiei genitale, deoarece dacă trupul femelei ar fi mai puţin fierbinte, mai puţin desăvîrşit şi deci o versiune mai puţin puternică a trupului canonic, atunci însemnele organice distinctive, mai puţin genitale, ar conta mult mai puţin decît ierarhiile metafizice pe care le ilustrau. Afirmaţii precum: vaginul este un penis intern sau uterul este un scrot feminin ar trebui de aceea înţelese ca imagini întrupate ale adevărurilor cu mult mai bine protejate în altă parte. Ele sînt un alt fel de a spune, împreună cu Aristotel, că femeia este pentru bărbat ceea ce este un triunghi de lemn faţă de unul de bronz sau că femeia este pentru bărbat ceea ce ochii imperfecţi ai cîrtiţei sînt faţă de ochii perfecţi ai altor creaturi.[25] În contextul diferenţei sexuale, anatomia a fost o strategie reprezentaţională, care a luminat o realitate extracorporală mai stabilă. Existau mai multe genuri, însă doar un singur sex adaptabil.

Sînge, lapte, grăsime, spermă

În privinţa sîngelui, seminţei, laptelui şi a altor fluide ale trupului unisexuat, elementul feminin nu există şi nici o delimitare clară între sexe. În schimb, o fiziologie a fluidelor fungibile şi a fluxului corporal reprezintă într-un registru diferit absenţa sexului genital specific. Mutaţii nesfîrşite, schimbări cu rezonanţe cacofonice au devenit posibile acolo unde fiziologia modernă ar vedea entităţi distincte şi deseori specific sexuale.

Învățătura antică, de exemplu, susținea că actul sexual poate ușura stările de tristețe, de comportament apatic, cauzate de prea multă flegmă, de umoarea umedă și lipicioasă asociată cu creierul: „sămînța este secreția unui excrement și prin natura ei se aseamănă cu flegma."[26] (Aceasta sugerează deja ideea că procreația se rezumă la: bărbatul căruia îi vine un gînd [„ideea"] în corpul femeii.) Însă mai în spiritul chestiunii, s-a considerat că ejacularea unui anumit tip de fluid echilibrează balanța dereglată de prezența unui alt fluid aflat în exces; deoarece emisia seminală, sîngerarea, purgația și transpirația erau toate forme de evacuare ce serveau la menținerea economiei de liber schimb al fluidelor la un nivel adecvat. O relatare hipocratică înviorează aceste observații fiziologice, prin specificarea căilor anatomice de interconversiune; sperma, o spumă asemănătoare cu cea a mării, era mai întîi purificată și izolată din sînge; trecea la creier; de la creier își croia drum înapoi prin măduva spinării, rinichi, testicule, pînă în penis.[27]

Sîngele menstrual, o pletoră sau un reziduu al nutriției, este considerat — așa cum s-a mai întîmplat — drept o variantă locală în această economie corporală generică a fluidelor și organelor. Femeile gravide, despre care se presupunea că transformă în chip diferit hrana de prisos în substanțe nutritive pentru făt, și lăuzele, care alăptează și deci trebuie să transforme excesul de sînge în lapte, nu aveau un surplus și prin urmare nu aveau menstruație. „După naștere — spune atotștiutorul Isidor, trecînd de la un mileniu de erudiție la următorul —, sîngele care nu a fost folosit la hrănirea uterului curge printr-un loc natural de trecere înspre sîni și, albindu-se [de aici *lac*, din grecescul *leukos* = alb, spune Isidor] prin puterile lor specifice, primește calitatea de lapte."[28] Astfel, femeile prea grase (care transformau pletora în grăsime), dansatoarele (care consumau pletora pînă la ultima picătură în exerciții) și femeile „implicate în concursuri de cîntece" (în trupurile lor, „materia este forțată să se rotească și este complet consumată") nu aveau nici ele menstruație și, din acest motiv, erau în general sterile.[29] De altminteri, cazul cîntărețelor ilustrează încă o dată măsura în care ceea ce am considera astăzi a fi doar conexiuni metaforice între organe era interpretat ca avînd consecințe cauzale în trup, dat fiind faptul că acestea erau reale. Aici asociația se face între gîtlejul sau gîtul prin care trece aerul și gîtul uterului, prin care trece menstruația; activitatea dintr-o parte reduce activitatea din cealaltă. (De fapt, conexiunile metaforice dintre gîtlej și cervix/vagin sau cavitatea bucală și *pudenda* erau în număr foarte mare în Antichitate, fenomenul fiind evident chiar și în secolul al XIX-lea, după cum sugerează fig. 2. Cu alte cuvinte, o afirmație care într-un caz are valoare metaforică — secrețiile pe care atît bărbatul cît și femeia le depozitează în partea anterioară a gîtului uterului sînt trase în sus „cu ajutorul respirației, *ca și prin* gură sau nări" —, are implicații literale în alt caz: este mai puțin probabil ca acei care cîntă să aibă menstruație.)[30]

Cu toate că pînă acum am descris numai economia fluidelor fungibile cu referire în special la spermă și la sîngele menstrual, aparent produse marcate de gen, această economie a depășit de fapt sexul și chiar granițele speciilor. În-

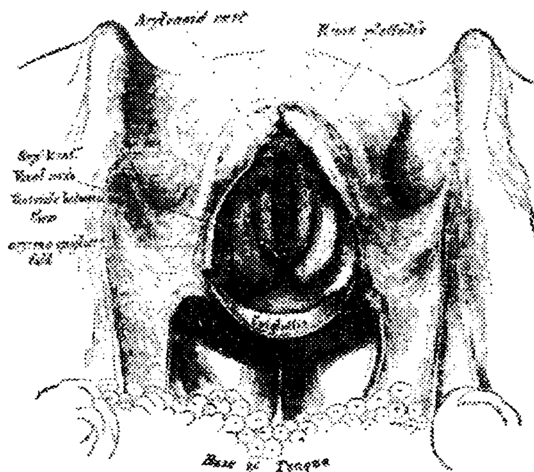


Fig. 2. Ilustrație din secolul al XIX-lea, reprezentînd apertura laringelui, ceea ce îl face să semene cu organele genitale externe ale femeii. Galen subliniase că uvula care atîrnă în partea posterioară a palatului moale — vedere centrală, cum priveşti în cavitatea bucală — oferă gîtlejului aceeaşi protecție pe care clitorisul o asigură uterului. Din Max Müller, *Lectures on the Science of Language*.

tr-adevăr, dat fiind că bărbații erau mai fierbinți, iar excesul de sînge ce trebuia eliminat nu era semnificativ, ei nu dădeau în general lapte. Dar, consemnează Aristotel, după pubertate unii bărbați *au produs* puțin lapte, iar prin mulgere consecventă puteau produce chiar mai mult (*HA 3.20.522a19–22*). Invers, femeile aveau menstruație, deoarece erau mai reci decît bărbații şi astfel aveau mai multe şanse ca la anumite vîrste să aibă un surplus de hrană. Dar, chiar şi aşa, s-a considerat că menstruația la femei are echivalente funcționale, nereproductive; ceea ce o făcea să fie privită ca parte a fiziologiei comună atît femeilor cît şi bărbaților. Astfel, susținea Hipocrat, declanşarea unei sîngerări nazale, ca şi în cazul menstruației, era un indiciu că febra avea să scadă, după cum sîngerarea nazală era un semn prevestitor al faptului că scurgerile de sînge pînă atunci blocate, amenoreea, îşi vor găsi în curînd rezolvarea. Invers, o femeie care vomită sînge s-ar opri, dacă ar începe menstruația.[31] Acelaşi tip de substituție funcționează şi în cazul transpirației: femeile au mai puțină menstruație vara şi mai multă iarna, spunea Soranus, din cauza evaporării în cantități diferite care are loc pe tot cuprinsul corpului, pe vreme caldă sau rece. Cu cît se transpiră mai mult, cu atît sîngerarea menstruală este mai puțină.[32]

Ceea ce contează este sîngele care se pierde în raport cu echilibrul de fluide al corpului şi nu sexul subiectului sau orificiul prin care sîngele este evacuat. Prin urmare, susținea Araeteus din Cappadocia, dacă apare melancolia după „suprimarea descărcării catameniale la femei“ *sau* după „fluxul hemoroidal la bărbați, trebuie să stimulăm părțile respective, astfel încît să arunce

afară reziduurile obişnuite". Femeile, spunea Aristotel, nu suferă de hemoroizi sau de hemoragii nazale atît de mult ca bărbații, cu excepția perioadei cînd scurgerile lor menstruale încetează; invers, descărcarea menstruală este neînsemnată la femeile cu hemoroizi sau vene varicoase, probabil din cauză că surplusul de sînge își găsește scăparea pe această cale.[33]

Rețeaua complexă a interconvertibilității, implicită în fiziologia sexului unic, este mult mai vastă decît am sugerat și cuprinde atît trupul cît și fluidul. Aristotel, de exemplu, găsește confirmarea naturii reziduale comune a spermei și a fluidului menstrual în observația că ființele grase de *ambele* sexe sînt „mai puțin spermatice" (*spermatika*) decît cele sfrijite. De vreme ce „și grăsimea, ca și sperma, este un reziduu și, de fapt, este sînge amestecat", bărbații și femeile grase au mai puține reziduuri care să poată fi eliberate prin orgasm sau prin catamenia. Pe de altă parte, bărbații sfrijiți produc mai multă spermă decît cei grași și pentru același motiv general că oamenii produc proporțional mai multă spermă *și* mai mult fluid menstrual decît alte animale: bărbații slabi nu consumă toată hrana pentru a produce grăsimi; oamenii rețin ca surplus materia care la animale ajunge în coarnele și părul lor.[34]

Acest tip de analiză poate fi extins la nesfîrșit. Bărbații și femeile cu tenul deschis la culoare ejaculează mai mult decît cei cu pielea închisă, spune Aristotel, fără ca măcar să-și dea osteneala să explice presupunerea că așa ceva se întîmplă pentru că cei din urmă sînt în general mai hirsuți; cei care au un regim alimentar bazat pe lichide și alimente picante elimină mai mult decît dacă ar urma o dietă uscată și fără condimente (*HA 7.2.583a10–14*). Atît bărbații cît și femeile sînt obosiți după ejaculare, nu pentru că volumul de materie emis este prea mare, ci din cauza naturii sale: ea este făcută din partea cea mai pură a sîngelui, din esența vieții (*GA 1.18.725b6–7*).

Dacă, așa cum am demonstrat pînă acum, fluidele reproductive din modelul unisexuat provin doar din stadiile cele mai înalte în amestecul hranei — foarte asemănătoare produselor cu greutate specifică mai mică obținute prin distilarea fracțională a țițeiului —, atunci nici sămînța masculină, nici cea feminină nu pot fi imaginate ca fiind entități specific sexuale și distincte morfologic, așa cum vor ajunge să fie înțelese după descoperirea micilor creaturi din spermă și a ceea ce s-a presupus a fi — către sfîrșitul secolului al XVII-lea — ovulul, la mamifere.[35] În schimb, substanțele ejaculate de cele „două sexe" din trupul unisexuat nu au fost decît versiuni interșanjabile, ordonate ierarhic, în funcție de presupusa lor putere.

Diferența dintre așa-numitele teorii bispermatică și unispermatică — Galen versus Aristotel — nu este prin urmare o chestiune empirică ce ar putea fi rezolvată prin referire la fapte observabile. Chiar în teoria unispermatică a lui Aristotel, *sperma* și *catamenia* se referă la prelucrarea sau purificarea într-o măsură mai mare sau mai mică a unui sînge neutru, fără marca genului, exceptînd doar cazul cînd *sperma* și *catemenia* se folosesc ca niște cifruri pentru „principiile" masculin și feminin.[36] Ceea ce se vede sau ar putea să se vadă vreodată nu contează cu adevărat, în măsura în care natura mai densă, mai

albă, mai spumoasă a spermei masculine este un indiciu că aceasta va fi mai puternică, cu o probabilitate mai înaltă de a acționa ca o cauză eficientă decît materia mai subțire, mai puțin albă prin origine și mai apoasă ejaculată de femelă sau decît menstruația încă roșie și chiar mai puțin omogenizată. Ca și organele reproductive, fluidele reproductive se dovedesc a fi variante interșanjabile; ele constituie articulația biologică — în limbajul trupului unisexuat — a politicii celor două genuri și în cele din urmă a procreației.

Hipocraticii ilustrează această idee cu strălucire și fără complexitatea filozofică pe care o întîlnim în așa-numita teorie unispermatică a lui Aristotel. Probabil că, dacă acceptăm părerile formulate de Aline Rousselle, Stagiritul vorbește chiar în numele înțelepciunii empirice și altminteri tăcute a femeilor.[37] Hipocraticii susțin pangeneza, concepția potrivit căreia fiecare parte din trupul celor doi părinți restituie cîte o latură din ea însăși; reprezentanții diferitelor părți formează un fluid reproductiv sau spermă; iar procreația constă în amestecul acestor substanțe germinale, în proporții și puteri diferite. Hipocraticii abandonează orice efort de a atribui o sămînță puternică sau slabă, respectiv masculilor reali sau femelelor reale. Cu toate că bărbații își au probabil originea într-o sămînță mai puternică, „masculul fiind mai puternic decît femela", ambii sînt capabili să producă o sămînță mai mult sau mai puțin puternică. Ceea ce emite fiecare nu este rezultatul vreunei caracteristici esențiale a masculului sau a femelei, ci al unei lupte interne dintre fiecare tip de sămînță: „ceea ce emite femeia este cîteodată mai puternic, cîteodată mai slab; și acest lucru este valabil și pentru ceea ce emite bărbatul."[38] Hipocraticii insistă asupra acestei chestiuni, repetînd afirmația și generalizînd-o la animale. „Același bărbat nu emite invariabil tipul puternic de spermă și nici invariabil tipul slab, ci cîteodată unul, iar altă dată pe celălalt; același adevăr este valabil și în cazul femeii." Aceasta explică de ce un cuplu dat produce atît urmași de sex masculin cît și de sex feminin, precum și versiuni mai puternice sau mai slabe din fiecare; nu altfel se petrec lucrurile la animale.[39]

Dacă ambii parteneri produc o sămînță puternică, rezultă un mascul; dacă ei produc o sămînță slabă, se naște o femelă; iar dacă într-unul dintre parteneri lupta internă duce înspre varianta slabă și în celălalt se îndreaptă către cea puternică, atunci sexul urmașului este determinat de cantitatea de sămînță produsă. O cantitate mai mare de sămînță slabă, fie că este produsă de mascul sau de femelă, poate copleși o cantitate mai mică de sămînță puternică, indiferent de originea acesteia, în runda a doua cînd cele două se întîlnesc în partea anterioară a uterului pentru o nouă luptă. Hipocraticii se străduiesc să scoată în evidență fluiditatea situației și interpretarea masculului și a femelei. Lupta pentru supremație dintre semințe este

> exact ca și cum cineva ar trebui să amestece ceară de albine și seu, folosind o cantitate mai mare de seu decît de ceară de albine, și în acest scop le pune la topit împreună la foc. Cînd amestecul este încă fluid, caracterul dominant al mixturii nu este vizibil: numai după ce se solidifică se poate observa că seul predomină cantitativ față de ceară. Exact la fel este și în cazul formelor masculine și feminine ale spermei.[40]

Astfel, „formele“ masculine și feminine ale spermei nu corespund nici configurației genitale a sursei lor, nici celei a noii vieți pe care o vor crea, ci mai degrabă gradațiilor marcate pe o scală de la slab la puternic.[41]

Cred că, dacă ar fi adîncit problema, hipocraticii ar fi admis că există ceva neasemuit de puternic în sămînța masculină, în fluidul ce vine dintr-un mascul adevărat, pentru că altfel aceștia nu ar fi avut nici un răspuns la întrebarea care i-a hărțuit timp de milenii pe teoreticienii modelului bispermatic: anume, dacă femela are o sămînță atît de puternică, atunci de ce nu poate procrea singură în ea însăși; cine are nevoie de bărbați? Totuși textele hipocratice se abțin în mod hotărît să coreleze genul cu sămînța, puterea sau slăbiciunea ei cu sexul creaturii care a produs-o. În schimb, în versiunea lor privind economia unisexuată a fluidelor, sămînța mai puternică este prin definiție sămînța mai masculină, oriunde și-ar avea ea originea.

Și pentru Galen, fiecare părinte contribuie cu ceva care modelează și însuflețește materia, însă el insistă asupra faptului că sămînța feminină a părinților este mai puțin puternică, cu mai puține „informații“ decît sămînța masculină a părinților, deoarece aceasta este chiar natura femelei. A fi femelă *înseamnă* a avea sămînță mai slabă, sămînță incapabilă de a procrea, iar aceasta este o chestiune mai degrabă logică decît empirică. „Numaidecît, *desigur*, femela *trebuie* să aibă testicule mai mici și mai puțin desăvîrșite, iar sămînța generată în ele trebuie să fie mai sărăcăcioasă, mai rece, mai apoasă (de asemenea, aceste consecințe urmează *în mod necesar* din deficiența de căldură)“ (*UP 2.631*). Astfel, spre deosebire de hipocratici, Galen susține că natura semințelor respective rezultă din ierarhia sexelor. Sămînța bărbatului este întotdeauna mai consistentă și mai fierbinte decît cea a femeii, din același motiv pentru care penisul este ieșit în afară și nu — asemeni uterului și ochilor cîrtiței — rămas nedezvoltat înlăuntrul trupului: oamenii sînt cele mai desăvîrșite animale, iar bărbatul este mai desăvîrșit decît femeia din cauza unui „exces de căldură“. Totuși, în opoziție cu ceea ce a considerat el a fi concepția lui Aristotel, Galen a insistat asupra faptului că femeile produc spermă, o sămînță cu adevărat procreativă. Dacă nu ar fi așa — întreabă el retoric — de ce ar mai avea ele atunci testicule, pe care este limpede că le au? Iar dacă ele nu ar avea testicule (*orcheis*), nu ar mai avea nici dorința de acuplare, pe care este limpede că o au.[42] Cu alte cuvinte, sămînța feminină, ca și femeia însăși, „nu este chiar atît de lipsită de resurse ca să nu poată fi perfect caldă“ (*UP 2.630*).

Astfel, sămînța masculină și feminină, fluidele mai mult sau mai puțin decantate se află în aceeași relație cu sîngele, în care penisul și vaginul se află cu anatomia genitală, organe împinse-în-afară și totuși-în-interior. După cum se exprima medicul medieval arab (ibn-Sina, *980–1037*), Avicenna, în comentariul lui asupra acestor texte galenice, „sămînța feminină este un fel de sînge menstrual, incomplet digerat și puțin transfomat, și nu în aceeași măsură diferită de natura sîngelui (*a virtute sanguinea*), așa cum este sămînța masculină“[43]. El include digestia și reproducerea, hrana, sîngele și sperma într-o singură economie generală a fluidelor, pusă în mișcare de căldură. În mode-

lul unisexuat, femelei îi lipsește capacitatea, căldura vitală, de a converti mîncarea în substanța aflată la cel mai înalt stadiu de rafinare: sperma. Dar ea reușește să se apropie.

S-ar părea că Aristotel și tradiția „unispermatică“ aristotelică, cu distincția sa radicală între materia generativă masculină și feminină (*gonimos*), ajung să facă imposibilă poziția intermediară a lui Galen și, astfel, s-ar părea totodată că reușesc să asigure prin *trup* un fundament pentru cele două sexe distincte și incomensurabile din punct de vedere biologic, într-un mod destul de asemănător cu acela în care ovulul și sperma aveau să-și îndeplinească funcțiile în anumite teorii din secolul al XIX-lea, precum aceea a lui Geddes. În lucrarea lui Aristotel, masculii produc *sperma*, care este cauza eficientă în procreație, iar femelele nu. În schimb, femelele asigură *catamenia*, care este cauza materială și care are deci o natură complet diferită. Însă această distincție formală *aprioricā* epuizează în întregime ceea ce Aristotel înțelege prin *sperma* și *catamenia*. Exact cum trupurile masculilor și femelelor nu reușesc să asigure corelative anatomice stabile pentru această teorie a cauzalității generative, la fel și fluidele reproductive „din lume“ nu pot să susțină o descriere radicală a diferenței sexuale. Și nici Aristotel nu ar fi avut această intenție.

Evident că Aristotel și contemporanii săi puteau deosebi sperma de sîngele menstrual. Ei știau că bărbații și masculii din diverse specii animale cu sînge cald emit în general o substanță vizibilă, palpabilă, care era albă — deoarece era spumă compusă din baloane invizibile — și densă — deoarece era compusă din apă amestecată cu suflu (*pneuma*); această substanță era instrumentul prin care funcționa principiul masculin. Deși, în general, Aristotel se referea la această substanță numind-o „spermă“, caracteristicile ei distinctive nu erau considerate — în principiu — drept însușiri ale spermei înseși.[44] Materia ejaculată, clarifică el pe deplin, era doar un vehicul pentru cauza eficientă, pentru spermă, care își îndeplinește magia asemeni unei fulgerări. Așa cum a dovedit experiența, aceasta se scurgea sau se evapora din vagin; nu mai intra în catamenie, în ceea ce avea să devină trupul embrionului, decît ca orice agent activ care intră în materia pasivă atunci cînd un singur lucru este făcut din două lucruri. În fond, nici o parte a dulgherului nu se amestecă în patul pe care acesta îl meșterește, nici arta fierarului nu intră în sabia căreia acesta îi dă formă, nici cheagul sau sucul de smochină nu devine o parte a laptelui pe care-l încheagă în brînză. Pe de altă parte, cauza eficientă, principiul artizanal, formativ, poate fi în aparență adus numai de o adiere, ca în cazul iepelor cretane, care sînt „însămînțate de vînt“[45].

Nici una dintre metaforele lui Aristotel nu ține seama de materia ejaculată prezentă din punct de vedere fizic; sperma ca artizan lucrează în carne, mai degrabă ca un duh decît ca un cizmar care se limitează la calapodul lui. Imaginile sale ne readuc la constelația flegmă/creier/spermă: procreația înseamnă pentru mascul a avea o idee, o concepție artistică sau artizanală în creierul-uterul femelei.[46]

Dar contribuția feminină, materială la procreație este doar cu puțin mai materială și astfel recognoscibilă prin proprietățile fizice ale sîngelui menstrual. Aristotel se străduiește să scoată în evidență că însuși reziduul menstrual, catamenia, nu trebuie să fie pus pe același plan cu sîngele real care se poate vedea: „cea mai mare parte a scurgerii menstruale este nefolositoare, fiind fluidă“ (*GA 2.4.739a9*). Însă el lasă relația dintre catamenie, în care sperma își îndeplinește magia sa, și orice alt lucru vizibil — precum „nefolositoarea“ descărcare menstruală sau fluidul ce umezește vaginul în timpul actului sexual — în mare măsură neexplorată, deoarece ea nu are importanță într-o lume în care afirmațiile referitoare la timp servesc, în primul rînd, drept ilustrări ale unei varietăți de adevăruri mai înalte[47]. Imaginea sa dominantă este aceea a unei ierarhii a sîngelui: „Secreția masculului și menstruația femelei au o natură sanguinară.“[48] Sămînța bărbaților care au relații sexuale prea frecvente revine la stadiul ei inițial de sînge; la băieți și deseori la bătrîni, sperma este, ca și catamenia, incapabilă să comunice mișcare materiei.[49] Prin urmare, pentru Aristotel și pentru lunga tradiție întemeiată pe gîndirea sa, substanțele generative sînt elemente interconvertibile în economia unui trup unisexuat, a cărui formă supremă este masculul. Ca fluide fiziologice, ele nu sînt distincte și diferite ca tip, ci umbrele ușoare ale clarobscurului biologic absorbite în sînge.[50]

Toate aceste dovezi sugerează că în construirea trupului unisexuat, granițele dintre sînge, spermă, alte reziduuri și hrană, dintre organele de reproducere și alte organe, dintre căldura pasiunii și căldura vieții nu au fost clare, iar pentru o persoană modernă aproape inimaginabil — chiar teribil — de poroase. „Oricine întreține relații sexuale pe la miezul nopții — avertizează un text atribuit lui Constantinius Africanus — face o greșeală.“ Mîncarea trebuie digerată (prelucrată) înainte de a forța trupul să facă o ultimă prelucrare spre a forma sămînța.[51] La o mie cinci sute de ani după Aristotel și la o mie de ani după Galen, în *Purgatorio*, Dante încă mai specula tema fungibilității fluidelor din corp și a afinităților dintre căldurile sale. Sîngele „nebăut“, perfect ca un fel de mîncare (*alimento*) care este aruncat de la masă, este redistilat de căldura inimii, trimis în jos la organele genitale, de unde „țîșnește în sistemul circulator al naturii, trecînd în sîngele altcuiva.“[52] *Secretele femeilor*, lucrare compilată din știința veche a Evului Mediu tîrziu și încă populară în secolul al XVIII-lea, consideră dorința de acuplare drept rezultatul direct al acumulării reziduurilor din alimentația zilnică. Menstruația decantată din sînge încălzește vulva femeii printr-o „abundență de materie“ și îi stimulează în mare măsură dorința de împreunare.[53]

Astfel, economia fluidelor din trupul unisexuat generează dorințele și căldura prin care acesta va fi perpetuat. Sper însă că — în general — devine clar că fiziologia și chiar anatomia reproducerii sînt doar cazuri particulare ale unui mod de a vorbi despre trup foarte diferit de cel din ziua de azi. Carnea și sîngele vizibile nu pot fi considerate drept o bază „reală“ și stabilă pentru afirmațiile culturale pe acest subiect. Într-adevăr, problema interpretativă

constă în înţelegerea modului cum acestea dobîndesc mai multă „realitate" şi a măsurii în care biologia este doar expresia altor adevăruri mult mai pătrunzătoare.

Orgasm şi dorinţă

„Acum trebuie să vă explic de ce o mare plăcere însoţeşte exersarea părţilor genitale şi de ce o dorinţă devastatoare le precedă folosirea", scria Galen (*UP 2.640*). Oricum ar fi fost temperat orgasmul pentru a se încadra în necesităţile culturale ale trupului privat şi public, acest fapt a semnalat capacitatea de generare a corpului nesocializat. Stare de lucruri fundamentală, imboldul genital specific conducea la o încălzire mai mare, sistemică a trupului, pînă cînd aceasta era destul de fierbinte pentru a prepara seminţele unei noi vieţi. Reziduurile seroase, pielea extrem de sensibilă şi fricţiunea erau cauzele proxime ale plăcerii şi dorinţei sexuale; scopul lor final era „ca rasa să poată continua pe veci incoruptibilă". Procesul de reproducere putea să difere atît în nuanţele sale cît şi în căldurile vitale, seminţele şi calităţile fizice ale substanţelor fiind ejaculate diferit de cele două sexe — însă libidoul, aşa cum l-am putea numi, nu avea sex.

Desigur, exista o dispută străveche, şi anume, care se bucură mai mult de plăcerile lui Venus, bărbaţii sau femeile, întrebare pusă mult mai bine în opera lui Ovidiu, care oferă un răspuns ambiguu. (Relatarea lui Ovidiu va deveni o anecdotă obişnuită în repertoriul profesorilor, povestită generaţiilor de studenţi medievali şi renascentişti pentru a condimenta cursurile de medicină.) Este adevărat, Tiresias, care a cunoscut dragostea atît ca bărbat cît şi ca femeie, a fost orbit de Iunona, deoarece profetul fusese de acord cu Iupiter asupra faptului că femeile se bucură mai mult de sex. Însă priceperea sa în a se pronunţa asupra chestiunii sugerează deja caracterul alunecos al acesteia: el cunoştea fie unul, fie celălalt, fie ambele aspecte ale femininei *Venus*, mai degrabă decît ale masculinului *amor*. Iar povestea metamorfozei sale în „oglindă", din bărbat în femeie, rezultat al luptei cu doi şerpi înlănţuiţi într-un act de copulaţie, şi din nou în bărbat, luptîndu-se iarăşi cu aceiaşi şerpi opt ani mai tîrziu, îi subminează şi mai mult autoritatea în problema diferenţierii sexuale a plăcerii. Se ştie că şerpii nu prezintă nici un semn exterior al sexului lor; în timpul coitului, ei se încolăcesc unul în jurul celuilalt, proiectînd încoace şi încolo una dintre cele mai ambigue şi totuşi lipsite de marca genului* dintre imagini. Deşi diferă probabil ca nuanţă, povestea lui Ovidiu pare să spună că în trupul unisexuat orgasmul este orgasm.[54]

S-a crezut că o neurologie comună a plăcerii într-o anatomie comună poate atesta acest fapt. Galen, de exemplu, notează că „penisul masculin... ca şi

---

* Cuvîntul *ungendered*, lb. engl., poate fi tradus sintetic cu un anume accent ironic şi ambiguu însă, prin *de-generare* (*n. t.*).

gîtul uterului și celelalte părți ale organelor genitale femeiești (*pudenda*)" sînt bogat înzestrate cu nervi, deoarece acestea [organele] au nevoie de senzații pe durata actului sexual, iar testiculele, scrotul *și* uterul sînt mai puțin înzestrate în acest sens, dat fiind faptul că nu au nevoie de atîtea senzații. El spune că disecțiile pe animale dovedesc că „zonele genitale" împreună cu ficatul, splina și rinichii au doar nervi mici, în timp ce *pudenda* îi au „mai considerabili". Chiar învelișul celor mai importante organe este mai iritat de „pofta" cărnii decît ar fi pielea care protejează alte părți ale trupului. Date fiind toate aceste adaptări, „nu trebuie să ne mai mire faptul că plăcerea inerentă acelor părți și dorința care o precedă sînt mai vehemente".[55]

Și Aristotel se străduiește să evidențieze faptul că „aceeași parte care servește la evacuarea reziduului fluid servește, de asemenea, firesc și în actul sexual, iar aceasta se întîmplă în același mod la bărbat, cît și la femeie".[56] Atît sperma cît și catamenia generează căldură în regiunile genitale, amîndouă apasă asupra organelor sexuale, care sînt pregătite să le răspundă la stimuli, deși în cazul părților femeiești, căldura pare a servi în primul rînd la absorbirea spermei ca un vas colector și nu la stimularea coitului (*GA 2.4.739b10*).

În această economie a plăcerii, „sperma" nu este numai o substanță generativă, ci și una dintre cauzele libidoului, prin acțiunea sa specifică asupra organelor genitale. Ea este o umoare seroasă, iritantă, care produce o mîncărime insistentă exact în acea parte a corpului pe care Natura a născocit-o tocmai spre a fi hipersensibilă la umoare.[57] (Sau în alte părți care nu erau destinate pentru acest scop. Singurul text antic care dezbate cauzele fizice ale homosexualității pasive — dorința nefirească a bărbatului de a juca rolul femeii, socialmente inferior, oferindu-și anusul spre penetrare — atribuie fenomenul atît unui exces de spermă cît și unui defect congenital, care dirijează acest exces către un orificiu impropriu, anusul, în loc să-i îngăduie pur și simplu spermei să se acumuleze în organul masculin specific.)[58] Inutil să mai spunem ce plăcere mare vine din scărpinat!

Astfel, orgasmul se îmbină perfect cu economia fluidelor discutată în secțiunea precedentă. Spre exemplu, unul dintre argumentele lui Galen în sprijinul existenței unei semințe feminine adevărate era chiar relația ei cu dorința: ea avea „o utilitate nu tocmai de neglijat în incitarea femelei la actul sexual și la deschiderea largă a gîtului uterului în timpul coitului" (*UP 2.643*). De fapt, s-ar putea ca el să fi sugerat chiar că sămînța feminină acționează ca un penis. Partea în chestiune — spune el —, care se extinde în afară către *pudenda* (cervix/col uterin? vagin?), este musculoasă și se întărește în timpul actului sexual. El nu afirmă cu adevărat că uterul sau vaginul intră în erecție, însă descrie și penisul ca pe un corp musculos, gol pe dinăuntru, care devine erect atunci cînd se umple cu pneuma, cu suflu. Iar în altă parte, încă mai dezvoltă asocierea labii/prepuț.[59] Aproape o mie de ani mai tîrziu, comentatorul medieval Albertus Magnus, scriind încă în spiritul acestei tradiții, lămurește legătura în cauză: o modificare gazoasă, *ventositas*, poate și lichidă a căldurii

vitale congestionează organele genitale ale ambelor sexe.[60] Astfel, organele şi orgasmele se reflectă unele pe celelalte într-o oglindă comună.

Între timp, Avicenna, influentul medic arab, extinde discuţia despre axa spermă/plăcere, corelînd în mod explicit anatomia şi fiziologia plăcerii sexuale în trupul unisexuat. O iritare a unui trup omenesc obişnuit, cauzată de natura arzătoare sau de cantitatea nediluată de spermă — din nou comună ambelor sexe — generează o mîncărime genitală specifică (*pruritum*) în vasele spermatice masculine şi la gura uterului (*in ore matricis*), mîncărime care este uşurată numai prin frecarea din timpul actului sexual sau de echivalentul ei. În acest proces, vaginul sau în orice caz colul uterin (cervix) devine erect ca un penis şi este „împins înainte şi în sus către gura sa, ca şi cum ar înainta împins de dorinţa de a atrage sperma“[61]. În absenţa evidentă a unui vocabular tehnic precis, este greu să fim chiar siguri care anume parte a unui organ genital femeiesc se mişcă şi în ce direcţie; însă afirmaţia generală decisivă, conform căreia iritarea printr-un fluid seros — inexact denumit spermă sau sămînţă — le face pe femei ca şi pe bărbaţi să trăiască dorinţa şi erecţia, este formulată fără nici o ambiguitate.

În trupul unisexuat, actul sexual nu este interpretat totuşi ca fiind în principal un pretext genital. (Şi, desigur, nici dorinţa nu este doar produsul forţelor fizice, independent de imaginaţie.) Organele genitale, fără îndoială, sînt cel mai sensibil indicator al prezenţei reziduurilor, punctul eliberării lor şi localizarea cea mai apropiată plăcerii; iar coitul este o fricţiune generalizată, care culminează printr-o intensă explozie corporală. Actul sexual şi orgasmul sînt ultimul stadiu, agitarea finală exagerată, furtunoasă, violentă, gemînd şi gîfîind, prin care întregul corp se crispează în chinurile facerii spre a produce seminţele vieţii. Fricţiunea concomitentă a organelor sau chiar frecarea lor imaginară într-un vis erotic determină o anume încălzire care se răspîndeşte prin vasele de sînge, în restul corpului. „Frecarea penisului şi întreaga mişcare a bărbatului fac să crească temperatura fluidului din corp“, relatează un autor hipocratic; „în uter apare o iritaţie care produce plăcere şi căldură în restul corpului.“[62] Atunci, cu cît căldura şi plăcerea se înteţesc şi se răspîndesc, mişcarea din ce în ce mai violentă a trupului face să se amestece cele mai fine componente ale lui în spermă — un fel de spumă —, care ţîşneşte cu puterea necontrolată a unui acces epileptic, ca să folosim analogia împrumutată de Galen de la Democrit.[63] Căldura sexuală este o fază a căldurii ce vitalizează materia şi orgasmul, care semnalează eliberarea explozivă a spermei şi a pneumei încălzite, imitînd opera creativă a Naturii înseşi.

Deşi interpretările specifice ale orgasmului masculin şi feminin pot diferi, anumite fapte nu au fost în general disputate: ambele sexe trăiau o plăcere violentă în timpul actului sexual, care era intim corelată cu o procreaţie reuşită; în general, ambele ejaculau ceva; plăcerea se datora atît calităţilor substanţei emise cît şi propulsiei sale rapide prin „aer“; uterul îndeplinea o dublă îndatorire: atît prin emisia unei materii anume şi apoi prin absorbţie, cît şi

prin păstrarea mixturii celor două emisii. Multe dezbateri au fost cu privire la felul acelor adevăruri mai adînci despre care vorbeau aceste fapte.

În primul rînd, modul în care este simțit orgasmul a fost adus ca probă în teoriile embriologice particulare. Adepții pangenezei puteau afirma următoarele: „intensitatea plăcerii în timpul coitului" dovedește că sămînța se adună din toate mădularele ambilor parteneri, deoarece plăcerea este mai mare dacă este multiplicată, iar aceea a orgasmului este atît de intensă încît rezultă probabil dintr-un fenomen generalizat mai curînd decît dintr-unul care apare numai în cîteva locuri sau doar la un singur sex. Dar chiar dacă acest mod de a raționa nu a fost universal acceptat, totuși mulți autori au considerat orgasmul drept un semn extrem de important.

De ce, întreba un text antic, o persoană care întreține relații sexuale sau un muribund își țintește privirea în sus? Deoarece căldura care iese (din trup) și se îndreaptă pe o direcție ascendentă obligă privirea să se întoarcă pe aceeași direcție în care ea însăși urcă.[64] Invers, căldura sexuală este cea mai intensă formă a căldurii vitale, fiind astfel semnul unei procreații încununate de succes. Tertullian, de exemplu, scriitor creștin timpuriu, și-a întemeiat teoria sa eterodoxă asupra sufletului — originea sa materială, intrarea sa în trup în momentul concepției, ieșirea în clipa morții — pe fenomenologia orgasmului:

> Într-un singur impact al ambelor părți, întreaga structură umană este zguduită și spumegă făcînd să țîșnească sămînța, în care umoarea apoasă a corpului se unește cu substanța fierbinte a sufletului... Nu mă pot abține să nu întreb dacă — la apogeul acelei călduri extrem de satisfăcătoare, cînd fluidul generativ este ejaculat — nu avem cumva senzația că o parte din sufletul nostru a ieșit din trup. Și nu trăim oare o stare de leșin și prostrație o dată cu o întunecare a vederii? În cazul acesta, sufletul trebuie să fie acela care produce sămînța, ce se ridică din stropii sufletului, așa cum acel fluid este sămînța-produsă-de-trup care își are originea în scurgerile cărnii.[65]

Totuși această „căldură extrem de satisfăcătoare" este deschisă la interpretări seculare complet diferite. Lucretius o considera drept flacăra luptei în războiul pasiunii sexuale și al procreației. Tinerii sînt răniți de săgeata lui Cupidon și cad în direcția vătămărilor lor: „sîngele țîșnește în direcția rănii lor". (În context, acesta nu poate fi decît spermă, sînge pur și nu sîngele virginității.) Atunci ambele trupuri sînt lichefiate în extaz, iar substanțele ejaculate se angajează într-o versiune sinecdocică a luptei dintre cele două trupuri. Urmașii, de exemplu, seamănă cu ambii părinți, deoarece „pe durata facerii lor, semințele care circulă prin mădulare sub impulsul lui Venus se rostogoleau împreună de conivență cu pasiunea mutuală, în care nici o parte nu este stăpînă ori stăpînită"[66].

În contrast cu aceste poziții, Aristotel dorește să izoleze orgasmul de procreație, pentru a proteja astfel diferența dintre cauza eficientă și cea materială de o lume dezordonată, în care ambele sexe au orgasme ce sînt resimțite de parcă același proces ar avea loc în fiecare dintre ele. (După cum s-a dovedit,

Aristotel avea dreptate, dar nu datorită argumentelor pe care le-a adus.) Astfel, pentru el „concepţia este" — *în mod necesar* — „imposibilă fără emisia masculului"; dacă el simte sau nu plăcere în timpul ejaculării constituie un element irelevant. Pe de altă parte, femeile *trebuie* să fie capabile să procreeze „fără să încerce neapărat plăcerea obişnuită în actul sexual", deoarece — prin definiţie — concepţia este lucrarea substanţei ejaculate de bărbat asupra materiei aflate în trupul femelei sau produsă de el. (De obicei, femelele emit ceva, chiar dacă nu este nevoie s-o facă; în uter poate exista reziduu catamenial exact cît trebuie pentru procreaţie şi nu mai mult, astfel încît să trebuiască a fi eliminat.) Aici, argumentul lui Aristotel este asimetric — bărbaţii trebuie să ejaculeze, femeile nu au nevoie să simtă plăcere —, fiindcă doreşte să rămînă la esenţial. În acest caz, este indiferent modul cum se poate interpreta plăcerea masculină; el insistă totuşi că plăcerea feminină — şi se referă din acest punct de vedere numai la specia umană — nu are nici un amestec în teoria sa cu privire la separarea cauzelor. Interesul său real nu este de a interpreta orgasmul, ci de a *nu* îl interpreta.[67]

Din această poziţie rezultă că Aristotel nu ar fi făcut nici un efort pentru a cerceta cele două sexe cu pasiuni şi plăceri radical diferite. Deşi, în opinia sa, femeile puteau evident concepe fără să simtă nimic, el considera acest fapt un fenomen ciudat ce apărea doar atunci cînd „mădularul se întîmplă să fie cuprins de căldură şi uterul să fi coborît", adică atunci cînd uterul şi vaginul erau încălzite de altceva decît de fricţiunea din timpul actului sexual şi intrau ca atare în starea de erecţie internă fără excitare sexuală concomitentă. „În linii mari, spunea el, este exact invers"; descărcarea în cazul femeilor este însoţită de plăcere la fel ca la bărbaţi, iar „atunci cînd aceasta se întîmplă astfel, există un mijloc mai simplu pentru ca sperma masculului să fie atrasă în uter"[68].

Este clar că numeroasele aluzii ale lui Aristotel la plăcerea sexuală nu au menirea de a face distincţia între orgasmul masculin şi cel feminin, ci de a face ca similitudinile să nu fie relevante. Ceea ce el ia drept senzaţii contingente nu trebuie să fie interpretate ca dovezi pentru ceea ce consideră el a fi adevăruri metafizice despre reproducere. El neagă faptul că orgasmul semnalează producerea substanţelor generative chiar şi în cazul masculului; „intensitatea plăcerii în actul sexual", susţine el, nu se datorează cîtuşi de puţin producerii de spermă, ci este rezultatul „unei fricţiuni puternice, motiv pentru care plăcerea se diminuează la persoanele în cauză, dacă actul sexual este prea des repetat"[69]. Forţa retorică a acestei fraze răsucite constă în aceea că subliniază estomparea senzaţiilor determinată de repetiţie. Altă dată, el spune că plăcerea provine nu numai din emisia de spermă, ci din pneuma, din suflu, o dată cu care ţîşnesc şi substanţele generative. Ideea este că pur şi simplu corelaţia fenomenologică a actului generativ nu indică nimic despre esenţa sa: nu este necesar să existe sămînţa, nici chiar cauza eficientă pentru ca orgasmul să existe — ca în cazul băieţilor şi al bătrînilor, care nu sînt potenţi,

şi totuşi ejaculează.[70] Invers, atît bărbaţii cît şi femeile pot emite respectivele lor produse generative şi cu toate acestea să nu simtă nimic, ca în visele erotice nocturne.[71]

Indiferent ce ar putea fi orgasmul sau indiferent ce nu ar putea fi, orice semnificaţie ar putea el avea sau nu în diferite contexte filozofice sau teologice, în ultimă instanţă el a fost înţeles ca *summa voluptas* ce însoţeşte în mod obişnuit explozia finală a unui trup atît de încălzit încît elimină propriile sale esenţe generative sau în orice caz este în stare să conceapă. Astfel, el a rămas la intersecţia naturii cu civilizaţia. Pe de o parte, orgasmul a fost asociat cu pasiunea neînfrînată, căldura, contopirea, prefacerea, frecarea, răbufnirea — calităţi ale trupului individual, aspecte ale procesului de generare a individului. Pe de altă parte, orgasmul a atestat şi puterea trupului muritor de a se reproduce şi astfel de a asigura continuitatea trupului social. În consecinţă, orgasmul şi plăcerea sexuală au fost în general şi fapte culturale: biologia concepţiei a fost în acelaşi timp şi un model de filiaţie; eliminarea efectivă a categoriei ontologice distincte a femeii din modelul unisexuat şi doctrina că „cine se aseamănă se adună" a făcut dificilă explicarea heterosexualităţii, de care depinde procreaţia; nesupusul trup vorbea despre nesupusa inimă, despre căderea din graţia divină şi despre slăbiciunea voinţei; creaţia microcosmică oglindea creaţia macrocosmică. Deşi aspectul social şi cel corporal nu pot fi separate, din motive de expunere voi aborda orgasmul mai întîi aşa cum l-au văzut medicii — ca problemă clinică de fertilitate sau sterilitate — şi apoi, în secţiunea următoare, voi reveni pe scurt la relaţia sa cu cerinţele culturii.

Medicii şi moaşele trebuiau să ştie cum pot deveni fertili bărbaţii şi femeile — sau, în taină, cum să-i facă sterili — şi cum să-şi dea seama dacă intervenţiile lor terapeutice erau pe calea cea bună. Dacă se credea — şi aceasta era o platitudine — că trupul, prin plăcerile sale, semnalează despre capacitatea de a genera, atunci acestea puteau fi „citite", iar procesele întemeiate pe ea puteau fi manipulate pentru a asigura sau preveni concepţia. Astfel, spre exemplu, Aetios din Amida, medic al lui Iustinian, care a rezumat pentru împărat multe lucrări medicale antice, a interpretat tremurul orgasmic al femeii drept un semn prevestitor al conceperii. Dacă „exact în timpul coitului, ea simte o anumită înfiorare... este gravidă". (De asemenea, Aetios a transmis lumii creştine vechea zicală că femeile care sînt obligate să întreţină relaţii sexuale împotriva voinţei lor sînt sterile, în timp ce acelea „care iubesc rămîn des însărcinate".) Tremurul femeii nu ar fi fost înţeles doar ca un semn al „însămînţării" ei; el ar anunţa, de asemenea, închiderea uterului la momentul potrivit, după ce acesta absorbise sămînţa femeii amestecată cu aceea a bărbatului.[72]

Deoarece s-a considerat că uterul se închide după ejacularea orgasmică, ritmul coital corect dintre parteneri în timpul actului sexual a fost considerat critic pentru concepere. Dacă femeia este prea excitată înainte ca actul sexual

să înceapă — subliniază un autor hipocratic — ea va ejacula prematur; atunci nu numai că plăcerea ei ulterioară se va diminua — o concluzie evident bazată pe observaţia strict masculină —, dar şi uterul i se va închide şi ea nu va rămîne gravidă. Aşadar, în actul heterosexual reproductiv exemplar, ambii parteneri ajungeau la orgasm în acelaşi timp. Asemenea unei flăcări ce se aţîţă cînd picuri vin peste ea, căldura femeii se înteţeşte cu mai multă strălucire atunci cînd sperma masculină este împroşcată înspre ea, declamau hipocraticii. Ea se înfioară. Uterul se închide. Iar elementele amestecate pentru a da naştere unei noi vieţi sînt păstrate în siguranţă înăuntru.[73]

Astfel, în această relatare, orgasmul este comun ambelor sexe, însă, ca şi anatomia şi chiar seminţele însele, el este ordonat ierarhic. Bărbatul determină natura plăcerii feminine, care este mai susţinută dar şi, datorită cantităţii ei mai reduse de căldură, mai puţin intensă; bărbatul simte o durere mai profundă cînd are loc secreţia fluidelor corporale, deoarece o violenţă mai mare însoţeşte smulgerea acestora din sîngele şi carnea sa. Simţirile oglindesc ordinea cosmică şi, în acelaşi timp, sugerează scînteierea unei lumînări într-un abur de vin cu miresme de răşini.

Aşadar, din punct de vedere clinic, problema este cum se pot manipula ritmul pasiunii şi căldura trupului, în aşa fel încît să se producă rezultatele dorite — concepţia sau nonconcepţia. Aristotel (sau autorul pseudo-aristotelic al cărţii a 10-a) furnizează anumite orientări minuţioase pentru diagnosticarea cazurilor de sterilitate, de care se făceau vinovate ritmurile coitale ale partenerilor sau mediul corporal. În timpul actului sexual uterul femeii ar trebui să se umezească, dar „nici prea des, nici în mod excesiv", să fie lubrifiat asemeni gurii care se umezeşte cu salivă, cînd sîntem înainte de masă (încă o dată conexiunea gît-al-uterului/gîtlej.)[74] Mai multă istorie naturală: dacă un bărbat ejaculează repede, iar „femeia cu dificultate, după cum se întîmplă deseori", acest fapt previne concepţia, din moment ce femeile contribuie „cu ceva la sămînţă şi la procreare". Observaţia că femeile şi bărbaţii care sînt sterili unul faţă de celălalt devin „fertili cînd întîlnesc parteneri ce au acelaşi ritm cu ei în timpul actului sexual" furnizează o nouă dovadă cu privire la importanţa ritmurilor coitale adecvate.[75] O mie cinci sute de ani mai tîrziu, şi într-un context complet diferit, privind prescripţiile pentru controlul naşterilor şi al avorturilor, Rhazes, scriitor arab din secolul al X-lea, sugera că „dacă bărbatul ejaculează mai devreme decît femeia, ea nu va rămîne gravidă"[76].

Orice ar putea să diminueze căldura coitului ar cauza totodată şi sterilitatea. Frecarea insuficientă în timpul actului sexual, spre exemplu, poate împiedica efectuarea „însămînţării" la oricare dintre parteneri. Astfel, Avicenna susţine — iată, din nou o noţiune banală — că dimensiunile reduse ale penisului unui bărbat ar putea face ca femeia să nu fie „satisfăcută de el... după care ea nu mai emite spermă (*sperma*), şi dacă ea nu emite spermă, copilul nu poate fi conceput". Şi pentru a spori încă mai mult temerile bărbaţilor, el avertizează că femeile nesatisfăcute vor rămîne în robia dorinţei şi „vor re-

curge la frecări cu alte femei (*ad fricationem cum mulieribus*), spre a atinge plenitudinea plăcerii" şi pentru a scăpa de presiunile reziduului seminal.[77]

Dar chiar dacă chinurile reale ale orgasmului feminin au fost privite ca un semn, fără o referinţă fiziologică specifică la însămînţare („semination"), plăcerea sexuală sau cel puţin dorinţa a fost considerată ca parte a funcţiei generale a trupului ce face ca reproducerea, şi de aici şi corpul nemuritor al rasei, să fie posibile. Controlul trupului sexuat a fost, aşa cum subliniază Foucault în *Istoria sexualităţii*, un aspect al unui regim ceva mai general ca şi al diverselor discipline corporale. Acest aspect al domesticirii căldurii sexuale nu este nicăieri mai clar decît în *Ginecologia* lui Soranus, scrisă în secolul al II-lea, dar care — în numeroase fragmente şi traduceri — a fost unul dintre cele mai frecvent citate texte, pînă spre sfîrşitul secolului al XVII-lea.

Soranus nu a fost prea interesat de ejacularea feminină, deoarece avea îndoieli cu privire la contribuţia reală a femeilor cu un principiu activ, cu o sămînţă adevărată. „Pare să nu fie absorbită în procreaţie, din moment ce este excretată", conchidea el cu precauţie. El nu neagă nicăieri existenţa zilnică a crizelor acute de orgasm la femei, dar acest fapt nu era chiar de un interes clinic primar. Ceea ce conta atît la femei cît şi la bărbaţi, credea Soranus, erau „impulsul şi apetitul pentru actul sexual". Pregătirea trupului pentru reproducere era ca pregătirea lui pentru a da cea mai bună întrebuinţare hranei. Afinitatea fiziologică dintre reproducere şi nutriţie, dintre a mînca şi a procrea ca şi dintre lăcomie şi poftă trupească — după cum găsim în formulările creştine mai tîrzii — nu sînt nicăieri mai clare: „După cum este imposibil ca sămînţa să fie ejaculată de mascul fără pofte, în acelaşi mod (adică, fără pofte), ea nu poate fi concepută de femelă." Femeia care ingerează şi femeia care procreează sînt angajate în funcţii analoage; hrana înghiţită de cea dintîi atunci cînd lipseşte pofta de mîncare nu este propriu-zis digerată; iar sămînţa primită de femeie atunci cînd nu are nici un impuls sexual nu este reţinută.[78]

Însă este evident că doar apetitul nu este de ajuns, de vreme ce femeile desfrînate sînt cuprinse tot timpul de dorinţe şi cu toate acestea nu sînt întotdeauna fertile. Trupul — Soranus scrie pentru moaşele ce ajutau să nască doamnele din clasa conducătoare de la Roma — trebuie să fie cultivat cum se cuvine spre a fi pregătit pentru îndatorirea civică de a procrea. El trebuie să fie bine odihnit, corect hrănit, relaxat, într-o stare bună şi fierbinte. Exact cum un magistrat roman ar trebui să mănînce numai acele alimente care să-i păstreze gîndirea limpede, aşa şi o femeie ar trebui să se hrănească corespunzător înainte de a întreţine relaţii sexuale „pentru a da turbulenţei interioare un impuls către coit", ca şi pentru a se asigura că imboldul ei sexual nu va fi deturnat de foame. Ar fi indicată şi o frecare a părţilor inferioare înainte de actul sexual, din moment ce „sprijină în mod natural distribuirea hranei [şi] totodată ajută la primirea şi reţinerea seminţei".[79] Fungibilitatea fluidelor, echivalentele căldurii sînt înregistrate aici în disciplina socială a corpului pregătit pentru procreaţie.

Cerințele culturii

Trupul unisexuat pare să nu aibă limite ce ar putea sluji la definirea statutului social. Există femei hirsute, femei virile — cu fire și maniere de bărbat —, care sînt prea fierbinți pentru a procrea și la fel de îndrăznețe ca bărbații; și mai există bărbați slabi, efeminați, prea reci pentru a procrea și poate chiar feminini în dorința de a fi penetrați. „Poți obține indicii fizionomice ale masculinității și feminității — scrie o autoritate antică referitor la interpretarea chipului și a trupului — din căutătura subiectului tău, din mișcarea și vocea lui, iar apoi din combinarea acestor semne; compară-le unele cu altele pînă cînd determini spre satisfacția ta care dintre cele două sexe predomină."[80] Aici, sintagma „două sexe" nu se referă la tipurile clare și distincte ale ființei, pe care le-am putea subînțelege atunci cînd vorbim despre sexele opuse, ci mai degrabă la nuanțele delicate și greu de perceput ale unui singur sex. Nu există, de exemplu, nici o generare inerentă a dorinței și deci nici a copulării. Nu se găsea nimic anormal în faptul că bărbați maturi erau atrași din punct de vedere sexual de băieți. Ba chiar, trupul masculin părea capabil în egală măsură să răspundă erotic atît în fața femeilor cît și în fața unor tineri atrăgători, motiv pentru care medicii au interzis suferinzilor de satiriazis (apetit sexual anormal, caracterizat prin erecție continuă și mîncărimi în zonele genitale) să se împreuneze cu femei sau cu băieți, indiferent de structurile lor genitale respective.[81] În măsura în care atracția sexuală avea o bază biologică — opusă unei baze constituite din caracterul natural al ordinii sociale și din imperativul continuității ei —, aceasta părea mai mult de ordin genealogic decît de ordin genital. În povestirea lui Aristotel despre originile bărbaților și femeilor din două creaturi aborigene, globulare, care aveau fie două organe masculine, fie două organe feminine, fie cîte unul din fiecare, numai cei care descindeau din forma hermafrodită căutau „în mod natural" sexul „opus" spre a duce la bun sfîrșit împreunarea. Altfel, după cum sublinia Aristotel în contextul că „ceea ce este natural este plăcut": cine se aseamănă se adună. De fapt, actul heterosexual reproductiv pare a fi o idee ulterioară. Creaturile globulare primordiale aveau organele genitale în exterior și „își depuneau sămînța și își concepeau copiii nu intrînd unul într-altul, ci pe pămînt, ca greierii". În noua stare, tăiați pe din două, ele nu făceau altceva decît să strîngă la piept cuprinse de pofte jumătățile lipsă și astfel mureau de foame și apatie. Lui Zeus i-a venit ideea de a repoziționa organele genitale la jumătate din noile creaturi, „și astfel el a inventat reproducerea internă, *prin* bărbați *în* femei". Aceasta avea marele avantaj că atunci cînd noul mascul îmbrățișa noua femelă, el putea să-și depună sămînța în ea și să conceapă copii, iar cînd masculul îmbrățișa un alt mascul, „ei puteau avea măcar satisfacția acuplării, după care puteau înceta să se mai îmbrățișeze, se puteau întoarce la slujbele lor și continua să se îngrijească de celelalte nevoi ale vieții lor". În prima parte a acestei relatări, organele genitale sînt greu de descris și subzistă numai pentru

a îmbunătăți o stare de lucruri rea. „Iubirea se naște în fiecare ființă umană", conchide povestirea; „ea încearcă să obțină din doi unul și să vindece rana din natura umană." Însă ceea ce am numi sexul acelei ființe umane pare a fi doar de o importanță secundară.[82]

Dar atunci cînd onoarea și statutul sînt în joc, dorința pentru același sex *este* considerată ca fiind perversă, bolnavă și complet dezgustătoare. S-a scris mai mult despre iubirea homosexuală dintre bărbați decît despre cea dintre femei, deoarece și consecințele social-politice imediate ale sexului între bărbați erau potențial mult mai mari. În ceea ce privește sexul între femei, acesta se afla în joc oarecum indirect. Totuși, fie că este vorba de relația dintre bărbați sau dintre femei, problema nu este identitatea sexului, ci diferența de statut dintre parteneri, mai exact ce și cui i s-a întîmplat. Masculul activ, cel ce penetrează în acuplarea anală, sau femela pasivă, cea care suportă frecarea, nu amenințau ordinea socială. Numai partenerul masculin slab, efeminat era profund vătămat, atît medical cît și moral. Însăși înfățișarea lui îi proclama natura: *pathicus*, cel ce se lasă penetrat; *cinaedus,* cel ce este cuprins de pofte trupești nefirești; *mollis*, pasivul, efeminatul.[83] Opusul îl constituia *tribada*, femeia care joacă rolul bărbatului, care era condamnată și care, asemeni așa-numitului *mollis*, era considerată a fi victima unei imaginații bolnave, cît și a unui exces și a unei direcționări greșite a seminței.[84] Astfel, acțiunile unui *mollis* și ale *tribadei* erau nefirești nu pentru că încălcau heterosexualitatea naturală, ci pentru că jucau — întrupați literalmente — rolurile unor revirimente radicale, inacceptabile din punct de vedere cultural, ale puterii și prestigiului.

În mod similar, atunci cînd puterea nu mai contează sau cînd se imaginează repartizarea utopică a responsabilității politice între bărbați și femei, comportamentul lor sexual și reproductiv respectiv este și el privat de semnificație. Aristotel, care a fost extrem de preocupat de sexul bărbaților și femeilor liberi, considera că sclavii nu au sex. „O «femeie»", după cum se exprimă Vicky Spellman, „este o femelă care este liberă; un «bărbat» este un mascul care este cetățean; un sclav este o persoană a cărui identitate sexuală nu contează."[85] Cu alte cuvinte, pentru Aristotel, sclavii nu au sex pentru că genul lor nu contează din punct de vedere politic.

De asemeni, cel puțin o dată, Platon a scos din discuție o distincție între sexe, care în alte circumstanțe este critică. Cînd, în *Republica*, a dorit să facă un caz din absența diferențelor publice esențiale dintre bărbați și femei, din participarea egală la guvernare, la exercițiile de gimnastică și chiar la război, el și-a susținut afirmația prin minimalizarea diferenței dintre capacitățile lor reproductive. Dacă se poate găsi ceva caracteristic numai bărbaților sau femeilor, care să se potrivească unuia sau celuilalt în cazul anumitor meserii ori meșteșuguri, atunci cu orice preț să li se atribuie lor ce li se cuvine, în mod corespunzător. Însă nu există nici o astfel de deosebire, susține el, iar ceea ce Aristotel ar considera ca fiind diferența critică între a purta în pîntece (*bearing*) și a zămisli (*begetting*) nu are nici o importanță.

Dacă se pare însă că ei diferă numai în această privință, anume că femeia poartă în pîntece, iar bărbatul zămislește, vom spune că nu a fost încă produsă nici o dovadă conform căreia femeia se deosebește de bărbat în perspectiva scopurilor noastre, dar vom continua să considerăm că gardienii noștri și soțiile lor trebuie să urmeze aceleași îndeletniciri.[86]

Procreația și nașterea nu sînt radical opuse și nici chiar ordonate ierarhic. Platon folosește un verb complet nefilozofic pentru procreație, verbul *ochenein*, a monta; Aristotel utilizează același verb cînd spune că taurul învingător în lupta cu ceilalți „montează" vaca și apoi, „extenuat de eforturile sale amoroase", este învins ulterior de rivalul său (*HA 6.21.575a22*). Nimic mai mult nu este în joc, dă Platon de înțeles, decît practica brutală a bărbatului care montează femeia. Ordinea macrocosmică nu este iminentă în actul sexual; rolurile respective ale bărbatului și femeii în reproducere, deși diferite, nu constituie o diferență decisivă.

Însă în cadrul aceleiași tradiții a sexului unic, precum și în contexte extrem de variate, astfel de diferențe puteau să aibă o mare însemnătate și ele au fost înregistrate corect. Pentru Aristotel, sperma definește bărbatul *și* servește ca sinecdocă pentru cetățean. Într-o societate în care munca fizică era semnul inferiorității, sperma evită contactul fizic cu catamenia și își desăvîrșește misiunea prin activitatea intelectuală. *Kurios*, puterea spermei de a genera o nouă viață, este aspectul corporal microcosmic al puterii deliberative a cetățeanului, al puterii sale raționale superioare și al dreptului său de a guverna. Cu alte cuvinte, sperma este asemenea esenței cetățeanului. Dimpotrivă, Aristotel a folosit adjectivul *akuros* pentru a descrie atît o lipsă de autoritate politică sau de legitimitate, cît și o lipsă de capacitate biologică, o incapacitate care pentru el era definitorie pentru femeie. Atît din punct de vedere politic, cît și din punct de vedere biologic, ea este ca un băiat, o versiune impotentă a bărbatului, un *arren agonos*. Diferențe chiar mai mari sînt înscrise în trup; diferențele nesesizabile dintre căldura sexuală a bărbaților și a femeilor se dovedesc a nu reprezenta mai puțin decît diferența dintre cer și pămînt. Chiar ultimul stadiu în procesul de încălzire a spermei își are cauza în frecarea penisului pe durata actului sexual (*GA 1.5.717b24*). Dar aceasta nu se aseamănă cu căldura focului dintr-o fierărie, pe care s-ar putea să o simțim, și nici pneuma nu este produsă ca o respirație obișnuită.[87] Ea este o căldură „analoagă elementelor astrale", care sînt „purtate de o sferă mișcătoare" și care nu ard ele însele în flăcări, ci creează căldură în lucrurile inferioare lor.[88] Dintr-o dată, organul masculin în coit devine o ipostază terestră a mișcării cerești, iar trupul sexuat, ale cărui fluide, organe și plăceri sînt versiuni nuanțate interșanjabile, vine să ilustreze rupturile politice și cosmice majore ale civilizației.[89]

Cea mai universală din punct de vedere cultural dintre aceste rupturi este cea dintre tată și mamă, care conține în schimb o mulțime de distincții specifice din perspectivă istorică. Doresc să ilustrez măsura în care biologia modelului unisexuat a fost înțeleasă ca fiind un limbaj pentru afirmațiile referitoa-

re la paternitate, prin examinarea a trei relatări diferite asupra naturii spermei, subliniate de Isidor din Sevilla, care în secolele al VI-lea și al VII-lea a scris primul compendiu medieval important al învățăturii științifice antice. Deşi contextul social al unui enciclopedist creștin a fost, desigur, complet diferit de al unui filozof atenian sau de al unui doctor roman, structura argumentelor lui Isidor este paradigmatică pentru ceea ce este o tradiție de lungă durată în înțelegerea diferenței sexuale.

Isidor susține simultan că trei propoziții sînt adevărate: că numai bărbații au spermă, că numai femeile au spermă și că atît bărbații cît și femeile au spermă. Nu este necesar prea mult geniu pentru a observa că aceste afirmații ar fi inerent reciproc contradictorii, dacă ar fi înțelese ca adevăruri literale despre trup. Dar ele ar fi perfect compatibile dacă ar fi considerate ca ilustrări corporale ale adevărurilor culturale, mai pure și mai fundamentale decît faptul biologic. Într-adevăr, întreaga lucrare a lui Isidor este întemeiată pe convingerea că originea cuvintelor informează pe oricine despre natura imaculată, incoruptibilă, esențială a referenților lor, asupra unei realități mai presus de simțurile corupte.[90]

În primul caz — că numai bărbatul are sămînță — Isidor explica consanguinitatea și, după cum ne-am aștepta de la o societate în care moștenirea și legitimitatea trec prin tată, el s-a străduit să evidențieze că originile exclusive ale spermei se află în sîngele tatălui.

> Consanguinitatea este numită astfel de cel cu care dintr-un singur sînge, adică din aceeași sămînță a tatălui, este zămislit. Căci sperma masculului este spuma sîngelui, asemeni apei care lovindu-se de stînci se preschimbă-n albă spumă sau asemeni vinului negru, care turnat în cupă dă o spumă albă.

Pentru un copil, faptul de a avea un tată *înseamnă* că el însuși — copilul — se trage dintr-un „singur sînge, adică din aceeași sămînță cu a tatălui"; a fi tată presupune a produce substanța, sămînța prin care sîngele trece la urmași. Procreația pare a avea loc fără femei, și nu există nici un indiciu că sîngele — „cel prin care un om este însuflețit și este susținut și prin care trăiește", după cum ne spune Isidor în altă parte — ar putea fi transmis în oricare alt chip decît prin intermediul masculului.[91]

Însă descendența ilegitimă prezintă o biologie complet diferită. În definiția organelor genitale feminine, Isidor afirmă următoarele:

> Opusul acestui copil [născut din tată nobil și mamă plebee] este copilul ilegitim (*spurius*) care este născut din mamă nobilă dar dintr-un tată plebeu. La fel de ilegitim este și copilul născut din tată necunoscut și mamă necăsătorită, chiar fiul unor părinți nelegitimi.

Argumentul adus de Isidor pentru a explica de ce astfel de copii ilegitimi, care nu „iau numele tatălui", sînt numiți *spurius* este că ei se trag doar din mamă. „Anticii — explică el — numeau organele genitale feminine *spurium*; asemeni cu *apo tou sporou* (din sămînță); acest *spurium* vine de la sămînță." (Plutarh a relatat că adjectivul *spurius* deriva dintr-un cuvînt sabin pentru

organele genitale feminine și că a fost aplicat copiilor ilegitimi ca o vorbă de ocară.) Astfel, în timp ce copilul legitim este din spuma tatălui, copilul ilegitim este din sămînța organelor genitale ale mamei, de parcă tatăl nu ar fi existat.[92]

În sfîrșit, cînd Isidor explică de ce seamănă copiii cu părinții lor, el este vag în ceea ce privește mult discutata problemă a spermei feminine. „Oricare dintre cei doi părinți ar deține forma", afirmă el într-o manieră cavalerească, „nou-născuții sînt concepuți după ce sămînța maternă și cea paternă au fost amestecate în mod egal." „Nou-născuții seamănă cu tații, dacă sămînța taților este potentă; și seamănă cu mamele, dacă sămînța mamelor este puternică.[93] (Atunci ambii părinți au semințe care se angajează în lupte repetate pentru dominație, de fiecare dată și cu fiecare procreație cînd este conceput un copil.)

Aceste trei argumente distincte, despre ceea ce am putea considera drept același material biologic, sînt o ilustrare dramatică a faptului că, într-o mare măsură, dezbaterea asupra naturii spermei și a trupurilor care o produc — asupra granițelor sexului în modelul unisexuat — nu are de fapt nici o legătură cu trupurile ca atare. Ele se referă la putere, legitimitate și paternitate, în principiu nerezolvabile prin recurgere la simțuri.

Freud sugerează motivul pentru care aceasta ar trebui să fie așa și nu altfel. Pînă la mijlocul secolului al XIX-lea, cînd s-a descoperit că unirea a două celule germinative diferite, ovulul și sperma(tozoidul), constituie concepția, a fost perfect posibil să se susțină că tații contează foarte puțin. Paternitatea, ca în legea romană, putea rămîne la latitudinea opiniei sau a voinței. Spermatozoizii au putut fi interpretați ca bastonașe parazitare mișcătoare, a căror funcție — într-un recipient de laborator — ar putea fi îndeplinită de o baghetă de sticlă.[94] Și în timp ce, în general, rolul taților în concepție a fost stabilit acum mai bine de un secol, pînă de curînd a fost imposibil să se dovedească faptul că un bărbat oarecare era tatăl unui copil. În aceste circumstanțe, a crede în tați este — pentru a folosi analogia lui Freud — ca și cum ai crede în Dumnezeul iudeu.

Insistența iudeilor asupra faptului că Dumnezeu nu poate fi văzut — proscrierea chipului cioplit — „înseamnă că o percepție senzorială a trecut pe locul doi, lăsînd loc pentru ceea ce poate fi numit o idee abstractă". Acest Dumnezeu reprezintă „un triumf al intelectualității asupra sensibilității (*Triumph der Geistigkeit über die Sinnlichkeit*) sau, strict vorbind, o lepădare de instincte". Freud rezumă exact același caz pentru tați ca și pentru Dumnezeu în analiza celebrei *Oresteia* de Eschil, care urmează imediat după discuția sa asupra celei de-a doua porunci. Oreste neagă că și-ar fi ucis mama, punînd la îndoială dacă este înrudit cu ea în vreun fel. „Sînt eu atunci legat de mama mea prin legături de sînge?" întrebă el. „Da, asasinule", răspunde corul, subliniind cu drept cuvînt că ea l-a născut și l-a alăptat. Apollo însă salvează situația pentru apărare evidențiind că, în pofida aparențelor, „mama nu este părintele a ceea ce se numește copilul ei, ci numai doica seminței proaspăt

sădite care crește", „o străină". Singurul părinte adevărat este „cel ce montează".[95]

Aici, în *Oresteia*, găsim mitul fondator al Tatălui. Autoritatea părintească (*Vaterschaft*), conchide Freud, „este o supoziție", și, precum credința în Dumnezeul iudeu, este „bazată pe o inferență, pe o premisă". Maternitatea (*Mutterschaft*), asemeni vechilor zei, este evidentă numai din punctul de vedere al simțurilor inferioare. Și autoritatea tatălui „s-a dovedit a fi un pas momentan"; și ea — Freud repetă fraza, însă cu un accent militant mai decisiv — este „o victorie (*ein Sieg*) a intelectualității asupra sensibilității". Ea reprezintă o victorie a celui mai elevat, a celui mai rafinat asupra celui mai puțin rafinat, asupra senzorialului, a materialului. Este un *Kulturforschritt* universal-istoric, un pas cultural înainte.[96]

Aș vrea să sugerez faptul că modelul unisexuat poate fi citit ca un exercițiu de apărare a Tatălui, care simbolizează nu numai ordinea, ci și adevărata existență a civilizației înseși. Autorități antice au adus atît argumente filozofice cît și empirice pentru puterea mai mare, evidentă de la sine, a masculului asupra femelei, pentru necesitatea absolută a genitorului. Dacă sămînța femeii ar fi la fel de potentă ca aceea a bărbatului, atunci „ar exista două principii ale mișcării, aflate în conflict unul cu celălalt", susținea Galen. Dacă femeia ar avea pe cît de mult posibil din „principiul mișcării", sămînța ei ar fi în mod esențial masculină și s-ar comporta ca atare cînd ar fi amestecată cu o spermă masculină. Femeile ar fi bărbați, iar natura ar amesteca zadarnic cele două seminţe. Or, dacă o sămînță feminină, la fel de potentă ca una masculină, nu mai trebuie amestecată în vederea concepției, atunci nu ar mai fi deloc nevoie de bărbați (*UP 2. pp. 632–33*). (În Evul Mediu tîrziu, un argument alternativ susține că dacă sperma [„semen"] femeii ar fi la fel de potentă ca a bărbaților, atunci fie partenogeneza este posibilă — ceea ce nu este adevărat —, fie contribuția femeii la procreație ar fi mai mare decît a bărbatului, deoarece ea ar fi furnizat nu numai un agent activ, dar și locul pentru concepție. În lumea ierarhică, aceasta este *ex hypothesis* imposibil.[97]) Dacă femeile ar avea sămînța („seed") la fel de potentă ca aceea a bărbaților, s-ar fi putut fecunda singure și „s-ar fi dispensat de bărbați", susținea Aristotel. O absurditate evidentă (*GA 1.18.722b14–15*).

Faptul că masculul este necesar pentru realizarea concepției constituie un adevăr empiric, considerat astfel de aproape toate culturile. Bineînțeles, de aici nu rezultă că aportul masculin este drept urmare cel mai important; și o cantitate imensă de efort și anxietate avea să fie investită pentru „a se dovedi" că într-adevăr așa stăteau lucrurile. Dovezi bazate pe observarea „ovulelor de vînt" (*hupenemia*) — ovule care sînt aparent produse fără puterea masculului, dar care sînt în consecință nefertile — și a acelor *mola* — produse monstruoase ale uterului, atribuite autoînsămînțării — păreau a fi mărturii ale ordonării ierarhice a sexului unic. Sperma ei nu putea însufleți materia; a lui, da. Poate că afirmațiile pline de încredere precum că „este necesară existența femeii", că nici creatorul nu ar fi „făcut jumătate din rasa umană imperfectă

și deci mutilată, în afară de cazul cînd ar fi fost vreun avantaj mai mare într-o astfel de mutilare“, ascund întrebarea mult mai presantă, dar și dificil de pus: dacă este sau nu nevoie de bărbat. La urma urmei, procesul de procreație perceptibil este în întregime opera femeii.[98]

Dar a fi mascul și a fi tată, avînd ceea ce trebuie pentru a produce sămînța cea mai puternică, reprezintă ascendentul minții asupra simțurilor, al ordinii asupra dezordinii, al legitimității asupra ilegitimității. Astfel, incapacitatea femeilor de a concepe în ele însele devine o ipostază — printre multe alte lucruri — a slăbiciunii relative a minții lor. Întrucît concepția normală înseamnă, într-un sens, ca masculul să aibă o idee în trupul femeii, atunci concepția anormală, *mola*, înseamnă o vanitate feminină, consecință a faptului de a avea o idee ilicită și inadecvată despre ea însăși. Semințele vieții și semințele înțelepciunii ar putea foarte bine să se reducă la același lucru. Plutarh atrăgea atenția că

> mare grijă trebuie să avem ca asemenea lucruri să nu-și găsească locul în mințile femeilor. Pentru că dacă ele nu primesc sămînța/semințele (*spermata*) doctrinelor sănătoase și nu împart cu soții lor progresele intelectuale, lăsate în seama lor, atunci concep o mulțime de idei nefavorabile, de planuri și emoții inferioare.

Mintea și uterul femeii sînt interpretate ca fiind echivalentul arenelor pentru principiul activ masculin; persoana ei se află sub guvernarea rațională și instruirea soțului ei, din același motiv pentru care uterul ei se află în stăpînirea spermei lui. În mod similar, el ar trebui să fie în stare să-și controleze propriile pasiuni și să le manipuleze pe ale ei, fiind capabil în același timp să o „încînte și să o satisfacă“, în așa măsură încît să poată produce copii. Un bărbat care „va armoniza Statul, Forumul și Prietenii“ ar trebui să fie în stare să-și mențină „gospodăria armonioasă“.[99]

Creștinismul a făcut ca posibilitatea unei astfel de armonii între buna ordine socială și buna ordine sexuală să fie cu mult mai problematică decît fusese în Roma antică. El a restructurat radical semnificațiile căldurii sexuale; prin campaniile sale împotriva infanticidului, a diminuat puterea taților; prin reorganizarea vieții religioase, a alterat dramatic ceea ce însemna a fi mascul și femelă; prin pledoaria pentru virginitate, a proclamat posibilitatea unei relații între societate și trup, pe care mulți doctori antici — cu excepția lui Soranus — ar fi considerat-o dăunătoare sănătății.[100]

De asemenea, așa cum a afirmat Peter Brown, este adevărat că Augustin a descoperit „echivalentul unei legi universale a sexualității“, care reprezintă o schimbare în relația ființelor umane cu societatea. Aceasta ar putea fi o metaforă pentru sfîrșitul epocii clasice și pentru restructurarea comunității o dată cu afirmarea creștinismului.[101] În această nouă stare de lucruri, determinată de creștinism, experiențele sexuale secrete ale fiecăruia nu erau rezultatul unei încălziri ineluctabile a trupului, ci al cedării și înstrăinării voinței pe care le-a adus cu sine căderea din grația divină. Impotența, departe de a fi paradigmatic inocentă, ar putea fi interpretată, chiar mai mult decît erecția, ca

semnul alienării sufletului față de Dumnezeu.[102] Augustin putea să-și imagineze actul sexual în paradis ca un act în care violența, chinurile dragostei, țîșnirea sîngelui, epuizarea trupurilor, despre care informează o relatare ca aceea a lui Lucretius, ar fi înlocuite de imaginea unui act sexual văzut ca o adormire lină în brațele partenerului. Pasiunea necontrolată ar fi înlocuită de acțiuni nu mai puțin controlabile decît ridicarea unui braț. Într-adevăr, orice lucru legat de sexul postlapsarian [după „cădere"; după „alungarea din Paradis", *n. t.*] ar putea fi astfel considerat ca un memento continuu în carne al tensiunilor condiției umane fundamental viciate. Toate acestea au venit o dată cu creștinismul.

Dar imaginile lui Augustin despre măsura în care „impregnarea și concepția" ar putea fi „un act de voință, în loc de poftă trupească desfrînată", erau încă foarte asemănătoare cu vechiul model unisexuat întîlnit la doctorii antici. Un asemenea control al trupului este imaginabil, sugera el, oferind ca exemplu oameni care „produc dacă vor prin dos (fără nici un miros), asemenea sunete muzicale de parcă ar cînta din acele părți". Dar un caz mult mai grăitor este acela al unui preot pe nume Restitutus, din dioceza Calama, care, „oricînd voia (și era deseori rugat să facă această ispravă de către persoane care doreau să vadă cu ochii lor un fenomen atît de remarcabil) putea să se rețină de la orice senzație". După cîteva lamentări inițiale, el putea să se întindă inert ca un cadavru. Însă una dintre particularitățile transei practicate de acest preot face din ea un model deosebit de apt pentru fenomenologia actului sexual în paradis. Cînd era ars „prin aplicarea de torțe aprinse, el era complet insensibil la durere", bineînțeles pînă cînd ieșea din acea stare, iar rana care se întîmpla să o aibă în mod normal îi pricinuia o durere firească.[103]

Iată un model privind posibilitatea de a avea *calor genitalis* fără concupiscență. Dar aceasta este și o lecție despre fiziologia bătrînului Adam. Trupurile, cînd sînt expuse la foc, ard și, cu foarte puține excepții, simt durere. În mod similar se întîmplă în cazul reproducerii. Augustin nu a studiat trupul modern, în care ovulația, concepția și chiar ejacularea masculină sînt cunoscute a fi independente de orice simțiri subiective ce le-ar putea însoți. Căldura și plăcerea au rămas pentru el o parte neradicabilă a preocreației. „Ar fi o minune", spunea un scriitor de confesiuni din secolul al XV-lea, „să stai în flacără și să nu-i simți căldura". Actul sexual, susținea Papa Inocențiu al III-lea într-o diatribă împotriva trupului, nu are niciodată loc fără „mîncărimea cărnii, căldura pasiunii, duhoarea cărnii".[104]

Astfel, atît înainte cît și după Augustin, s-a considerat că trupul funcționează mai mult în felul în care a fost descris de medicii păgîni. Noua interpretare dată de Augustin sexualității, ca semn interior și întotdeauna prezent al înstrăinării voinței datorită căderii din grația divină, a creat un spațiu alternativ pentru trupul procreativ. După cum spune Brown, aceasta „a deschis preotului dormitorul creștin".[105] În același timp, a ținut ușa deschisă pentru doctor, moașă și ceilalți tehnicieni ai vechiului trup.

Noţiunile creştine şi păgîne asupra trupului au coexistat, ca şi diversele şi incomparabilele doctrine asupra spermei, procreaţiei şi omologiilor corporale, pentru că diverse comunităţi cereau diverse lucruri de la carnea trupului. Pe măsură ce faptele legate de gen se schimbau, călugării şi cavalerii, laicii şi clericii, cuplurile sterile şi prostituatele ce căutau să avorteze, duhovnicii şi teologii — în miriade de contexte — puteau continua să interpreteze trupul unisexuat după cum aveau nevoie să-l înţeleagă şi să-l manipuleze. A cere o singură şi consecventă biologie ca obîrşie şi fundament al masculinităţii şi feminităţii reprezintă un semn al modernităţii.

În acest capitol, scopul meu a fost de a explica ceea ce înţeleg eu prin lumea unui singur sex: mintea şi trupul sînt atît de intim legate încît concepţia poate fi înţeleasă ca momentul cînd îţi vine o idee şi trupul este ca un actor pe scenă, gata să-şi joace rolul dat de către cultură. În lucrarea mea, nu numai genul este înţeles ca fiind pus în scenă, ci şi sexul.

Din moment ce nu am dorit să corelez modelul unisexuat cu nici un nivel anume al înţelegerii ştiinţifice a trupului şi din moment ce se pare că el a dăinuit peste secole în care viaţa socială, politică şi culturală s-a schimbat în mod dramatic, întrebarea pe care am pus-o la începutul acestui capitol ar trebui poate să fie reformulată: de ce forţa de atracţie a acestui model a dispărut totuşi? Am sugerat două explicaţii bine întemeiate pentru longevitatea sa. Prima se referă la modul în care a fost înţeles trupul în relaţie cu cultura. După toate probabilităţile, mulţimea celorlalte caracteristici nu s-a bazat pe principiile biologice fundamentale. Într-adevăr, paradoxul modelului unisexuat constă în faptul că perechi de contradicţii ordonate se etalau într-un singur trup, în care nu îşi aveau de fapt locul. Paternitate/maternitate, mascul/femelă, bărbat/femeie, cultură/natură, masculin/feminin, onorabil/compromiţător, legitim/ilegitim, fierbinte/rece, drept/stîng şi multe alte astfel de perechi au fost atribuite unui trup în care aceste distincţii nu erau marcate în mod clar.[106] Ordinea şi ierarhia i-au fost impuse din afară. Trupul unisexuat, pentru că a fost interpretat mai mult ilustrativ decît determinant, a putut să înregistreze şi să absoarbă orice număr de schimbări în direcţiile şi estimările diferenţei. Din punct de vedere istoric, diferenţierile genului au precedat diferenţierile sexului.

Cea de-a doua explicaţie privind longevitatea modelului unisexuat corelează sexul cu puterea. Într-o lume publică ce era predominant masculină, modelul unisexuat a descoperit ceea ce era deja extrem de evident mai ales în cultură: *bărbatul* este măsura tuturor lucrurilor, iar femeia nu există ca o categorie distinctă ontologic. Nu toţi masculii sînt masculini, potenţi, onorabili şi nu toţi deţin puterea, iar unele femei îi depăşesc pe bărbaţi în fiecare dintre aceste categorii. Dar standardul pentru trupul omenesc şi reprezentările sale rămîne trupul masculin.

3
Acelaşi trup, ştiinţă nouă

> Cărţile conţin ilustraţii ale tuturor părţilor, inserate în contextul relatării subiectului abordat, astfel încît trupul disecat este pus, ca să spunem aşa, dinaintea ochilor celor ce studiază operele naturii.
>
> VESALIUS, 1543

După o întrerupere milenară în care au avut loc căderea Romei şi ascensiunea creştinismului, doctrina lui Galen a început să „vorbească" lesne în diferite jargoane pe înţelesul meşteşugarilor şi negustorilor, al moaşelor şi felcerilor-bărbieri din vremea Europei renascentiste şi reformate. Diverse traduceri latineşti, compendii şi mijlocitori arabi au transmis modelul trupului unisexuat din Antichitate pînă în epoca tiparului. „La matrice de la femme", notează Guillaume Bouchet într-un miscelaneu de cunoştinţe datînd de pe la sfîrşitul secolului al XVI-lea, „n'est que la bourse et verge renversée de l'homme"*. Un medic german prea puţin cunoscut afirma: „Wo du nun diese Mutter sampt iren anhengen besichtigst, So vergleich sie sich mit allem dem Mannlichen glied, allein das diese ausserhalb das Weiblich aber inwendig ist".** Sau, după cum prozaic se exprima chirurgul lui Henric al VIII-lea, „forma acestuia (a uterului) seamănă cu un penis răsturnat ori întors înăuntru, avînd în plus şi testicule". În secolul al XVI-lea, aşa cum se întîmplase şi în Antichitate, exista încă un singur trup canonic, iar acel trup era masculin.[1]

Diferiţii vernaculari au reprodus şi ei cu noi sonorităţi expresive complexul lingvistic latin şi grecesc referitor la corelaţiile dintre organe, pe care, în textele noastre medicale, le denumim astăzi în mod precis şi distinct. De exemplu, *bourse*, cuvînt folosit de Bouchet pentru scrot, se referea nu numai la o pungă sau traistă, ci şi la un loc în care se adunau negustorii şi bancherii. Ca traistă, pungă ori sac, cuvîntul aruncă o punte între trupul masculin şi cel feminin, conciliind asperităţile. „Pungă", în engleza renascentistă, putea să însemne atît scrot *cît* şi uter.[2] Un text german anonim afirmă — reluînd o comparaţie banalizată deja — că „uterul este un recipient bine pecetluit (strîns la gură), asemănător unui portmoneu (*Seckel*)".[3] Uterul „se închide ca o pungă (*bursa*)", după ce absoarbe substanţele ejaculate de bărbat şi femeie, spune pseudo-Albertus Magnus în lucrarea sa extrem de populară şi mult tradusă *De secretis mulierum*.[4] De asemenea, scrotul poate fi corelat cu uterul prin semnificaţiile sale mai mult sociale şi economice. *Matrice*, termenul lui Bouchet pentru uter, ca şi varianta sa engleză *matrix*, avea sensul unui loc în

---

* Uterul femeii nu este altceva decît scrotul şi penisul răsturnat al bărbatului.

** Examinînd uterul împreună cu anexele sale, el corespunde sub toate aspectele membrului masculin, exceptînd faptul că ultimul se află în exterior, iar cel dintîi în interior.

care ceva este produs sau se dezvoltă, precum în „munți se află rocile-mamă (*matrices*) ale aurului". Întîlnim aici o aluzie la o figură de stil, obișnuită la vremea aceea, prin care „uterul" era considerat a fi cel mai uluitor și mai miraculos organ de reproducere al corpului. Astfel „matricea" este locul unde se produce o nouă viață, în timp ce „bursa" este un loc în care se desfășoară un tip de productivitate diferit și inferior din punct de vedere cultural, un schimb. Două tipuri diferite de pungi, două modalități diferite de a face și a păstra banii corelează organe care în ziua de astăzi nu mai au rezonanțe comune.

Plăcerile trupești au rămas, de asemenea, la fel de intim legate de generare cum fuseseră pentru hipocratici. „O mare plăcere însoțește ejacularea spermei, prin izbucnirea și eliberarea spiritului inflamat ca și prin încordarea și tensionarea nervilor", spune cel mai răspîndit ghid sexual din tradiția occidentală.[5] Din pricina unei fiziologii pe care o împarte cu bărbatul, femeia „suportă ambele condiții", subliniază Lemnius, medic din secolul al XVI-lea, și simte o plăcere dublă: „ca absoarbe sperma bărbatului, aruncînd-o înăuntru împreună cu propria sa sămînță" și deci „are o plăcere mai mare și din această cauză este mai destinsă".[6]

Printre aceste ecouri ale Antichității, o nouă știință revizionistă, conștientă de valoarea sa, explora cu asiduitate și agresivitate trupul. În 1559, de pildă, Columb — nu Cristofor, ci Renald —, pretinde a fi descoperit clitorisul. El spune „celui mai drag cititor" al său că acesta este „cu precădere focarul plăcerii la femeie". Asemenea unui penis, „dacă îl atingi, vei constata că s-a întărit puțin și s-a alungit în așa măsură încît se prezintă ca un soi de membru masculin". Conchistador într-o țară necunoscută, Columb își fundamentează afirmația: „De vreme ce nimeni nu a observat aceste proeminențe precum și funcțiile lor, și dacă este permis a da nume celor descoperite de mine, atunci ar trebui ca acestea să fie denumite iubirea sau dulceața lui Venus."[7] Ca și Adam, el s-a simțit dator să dea un nume la ceea ce a descoperit în natură: un penis feminin.

Relatarea lui Columb este de două ori semnificativă. Mai întîi, el pretinde că privirea și atingerea vor dezvălui adevăruri cu totul noi despre trup. Descoperitorul clitorisului nu avea decît dispreț pentru predecesorii săi, care fie că nu și-au bazat deloc afirmațiile pe disecții, fie nu au reușit să relateze cu acuratețe și curaj ceea ce au observat. De exemplu, Mondino de' Luzzi (1275–1326), anatomist medieval de primă importanță, a fost ținta unei grele ironii pentru afirmația sa perfect banală, deși relativ neobișnuită, că uterul are șapte compartimente; „la fel de bine le-ar fi putut numi verande sau dormitoare".[8] Între timp, colegii lui Columb l-au atacat cu aceeași energie și vehemență. Gabriel Fallopius, succesorul său la Padova, insista că el — Fallopius — a observat primul clitorisul și că toți ceilalți erau plagiatori.[9] Kaspar Bartholin, distins anatomist din Copenhaga secolului al XVII-lea, susținea în schimb că atît Fallopius cît și Columb s-au umflat prea mult în pene revendicînd „descoperirea sau dreptul primei observații asupra acestei Părți", de vreme ce clitorisul fusese deja cunoscut de toată lumea încă din secolul al II-lea.[10]

Disputa întrucîtva stupidă, deşi complicată, asupra persoanei care a descoperit clitorisul este mult mai puțin interesantă decît faptul că toți protagoniştii admiteau ipoteza că — indiferent cine ar fi fost — cineva ar putea revendica totuşi această descoperire pe baza observării şi disecării trupului omenesc. Un empirism militant pătrunde în retorica anatomiştilor renascentişti.

Şi descoperirea lui Columb ar părea fatală sau cel puțin înfricoşătoare față de vechile reprezentări ale trupului unisexuat. În cadrul constrîngerilor bunului simț, dacă nu chiar al unei consecvente logici, femeile nu pot avea un penis întreg înăuntru (vaginul) *şi* un mic omolog al acestuia în exterior (clitorisul). Însă scriitorii renascentişti nu au tras o astfel de concluzie. Jane Sharp, o moaşă bine informată din Anglia secolului al XVII-lea, afirmă undeva că vaginul care „este pasajul pentru membru, seamănă cu acesta, numai că este întors spre înăuntru" şi, fără jenă, scrie două pagini mai departe că clitorisul este un penis feminin: „acesta se ridică şi coboară la fel ca membrul bărbătesc, le umple pe femei de pofte trupeşti şi le produce plăceri mari în copulație."[11] Poate că aceste poziții se pot împăca prin faptul că vaginul se aseamănă numai cu penisul, în timp ce clitorisul chiar este unul; ambele mențin insistența modelului unisexuat conform căruia bărbatul este standardul. Sharp însă nu era interesată de această chestiune. Două relatări aparent contradictorii au coexistat cu siguranță, iar vechiul izomorfism a trăit în pace alături de noul şi straniul său omolog dintr-o altă galaxie conceptuală.

Chiar cînd Columb amenința că va oferi o nouă înțelegere a diferenței sexuale, textul său se întoarce la vechiul drum şi la vechile tensiuni. Femeia dispare, chiar dacă vaginul sau clitorisul este imaginat ca penis masculin. Plăcerea sexuală continuă să izvorască din frecarea homoerotică; plăcerea este decuplată de voință, astfel încît mintea femeii nu contează. „Dacă îl freci (clitorisul) puternic cu penisul ori îl atingi cu degetul mic, sperma țîşneşte pe acolo mai iute ca vîntul, iar aceasta din pricina plăcerii, chiar împotriva voinței lor [a femeilor]."[12] Rămîne doar un singur sex sau în orice caz un singur tip de corp.

Descoperirea clitorisului şi uşurința cu care a fost asimilat de către modelul unisexuat constituie problema centrală a acestui capitol. De ce observatorii competenți, supuşi cu bună ştiință noilor canoane de acuratețe şi ilustrare naturaliste, au continuat să gîndească anatomia şi fiziologia reproducerii într-o manieră cu totul greşită şi revoltător de contraintuitivă pentru sensibilitatea modernă? Mai întîi, multe dintre cele ce sînt în discuție nu pot fi determinate empiric. Dacă clitorisul sau vaginul este un penis masculin ori dacă femeile au pînă la urmă penis sau dacă aceasta are vreo importanță nu sînt întrebări la care cercetările ulterioare să poată în principiu răspunde. Istoria anatomiei din timpul Renaşterii sugerează că reprezentările anatomice ale bărbatului şi femeii depind de politicile culturale ale reprezentării şi iluziei, şi în nici un caz de dovezi legate de organe, canale sau vase sanguine. Nici o imagine, verbală sau vizuală, a „faptelor legate de diferența sexuală" nu exis-

tă în mod independent de afirmaţiile precedente asupra semnificaţiei unor asemenea distincţii.[13]

În relatarea lui Columb însă, ca şi în modelul unisexuat, în general, există contradicţii determinabile din punct de vedere empiric. El spune, pe bună dreptate, că la femei clitorisul (*dulcedo amoris*) este locul primordial al plăcerilor veneriene. Pe de altă parte, el susţine — greşit, din perspectivă modernă — că sămînţa, care se aseamănă foarte mult cu aceea a bărbatului, iese prin această parte atunci cînd este stimulată, iar cînd se întîmplă astfel, femeile nu ar putea să zămislească.[14] Acestea sînt afirmaţii menite a fi verificabile cu ajutorul trupului, considerat ca text-probă.

Tu, cel care se întîmplă să citeşti aceste studii anatomice scrise de mine cu multă trudă, află că fără aceste protuberanţe [clitorisul], pe care le-am descris pentru tine cu mare exactitate mai devreme, femeile nu ar putea nici să simtă plăcerea în îmbrăţişările veneriene, nici să conceapă fetuşi.

Acest lucru este cu adevărat demn de atenţie: testiculele sînt astfel crescute în trupul femeii pentru ca ele să poată produce sămînţă. Într-adevăr, eu însumi pot aduce mărturie: făcînd disecţia testiculelor feminine, am găsit cîteodată sămînţă, care este albă şi groasă şi foarte bine omogenizată, după cum pot confirma într-un singur glas toţi cei ce au asistat la această operaţie.[15]

De asemenea, afirmaţia tipică, după care orgasmul feminin este necesar pentru concepţie, era cunoscută încă din Antichitate ca fiind vulnerabilă.

Aristotel subliniase că, în anumite circumstanţe, femeile pot să conceapă „fără a încerca plăcerea obişnuită în actul sexual" şi că, dimpotrivă, „cele două sexe îşi pot atinge ţelul împreună", iar femeia totuşi să nu zămislească.[16] Giles din Roma, erudit din secolul al XIII-lea care chiar în acele vremuri de prolixitate era cunoscut sub numele de „doctorul prolix", discutase amănunţit de pe temeiuri teoretice că aşa-zisa sămînţă feminină este esenţialmente irelevantă în concepţie şi că orgasmul feminin este încă şi mai insignifiant. Însă el a oferit şi dovezi empirice ale diferitelor situaţii. Multe femei i-au dat chipurile de înţeles că au rămas însărcinate fără emisie de sămînţă şi, după cît se pare, fără orgasm. Mai mult decît atît, un raport clinic scris de o autoritate în materie, nu altul decît celebrul Averroës (ibn-Rushd, 1126–1198), filozof arab şi autor al unei importante enciclopedii medicale, relatează cum o femeie a rămas însărcinată din cauza spermei ce plutea într-o baie caldă. Dacă, aşa cum cazul în speţă vrea să dovedească, penetrarea însăşi este doar incidentală pentru fertilizare, cît de extrem de irelevantă este atunci plăcerea sexuală feminină?[17] Două mii de ani după Aristotel, William Harvey repeta vechea afirmaţie (bazată totuşi, spune el, pe dovada unui „număr infinit" sau cel puţin „nu pe cîteva" cazuri): „agitarea violentă, dizolvarea şi vărsarea umorilor", care au loc frecvent „la femeile aflate în extazul coitului" nu reprezintă o condiţie necesară pentru desfăşurarea normală a procesului real de concepţie.[18]

De asemenea, este dificil de crezut că cititorii literaturii medicale vernaculare — o bună parte a publicului literat şi a celor ce le dădeau ascultare — aveau nevoie de autoritatea tradiției şi a ştiinței care să-i convingă că orgasmul feminin nu însoțeşte întotdeauna concepția.[19] Studiile moderne sînt pe deplin consecvente în a arăta că o treime sau poate chiar o jumătate dintre femei nu au avut niciodată un orgasm în timpul acuplării, şi cu siguranță că o asemenea proporție nu a fost nici pe departe sterilă.[20] Poate că dintre femeile cercetate un procent mult mai mare a avut orgasm într-o epocă în care ceea ce numim acum „preludiu" era considerat drept o introducere indispensabilă actului sexual reproductiv însă, într-o mare măsură, experiența cotidiană trebuie să fi dezmințit totuşi presupusa legătură dintre orgasmul feminin şi concepție. Cu toate acestea, nici dovezile savanților, nici experiențele reale, efective ale căsniciei nu au răsturnat vechiul model al trupurilor şi plăcerilor.

Bineînțeles, unii ar putea spune că acei care ştiau — adică femeile — nu au scris, iar cei care scriau — adică bărbații — nu au ştiut. Dar acest fapt este irelevant în situația dată. Mai întîi, corpusul de scrieri hipocratice şi cartea a 10-a din *Istoria animalelor* a lui Aristotel, de exemplu, pot să reprezinte multumitor vocile femeilor, ca să nu mai vorbim de alte lucrări care pot da seama de această situație într-un mod mai convingător decît cele deja menționate. Mai mult decît atît, cînd femeile au publicat — începînd cu perioada Renaşterii — lucrări de obstetrică şi reproducere, opiniile lor cu privire la fiziologia procreației nu se abăteau cîtuşi de puțin de la curentul principal: Louise Bourgeois, Jane Sharp şi Madame de la Marche au expus toate fără excepție aceeaşi învățătură unanim acceptată privind legătura dintre plăcere, orgasm şi procreație. Relatările ocazionale la persoana întîi ale femeilor, referitoare la aceste chestiuni intime, aşa cum este remarcabila autobiografie scrisă de Isabella De Moerloose, soția unui cleric olandez din secolul al XVII-lea, întăresc ideea că bibliografia citată descrie în mod obişnuit convingeri adînc înrădăcinate.[21] În ciuda tendinței crescînde a tradiției ştiințifice de a se distanța de „erorile populare", părerea mea este că medicii, scriitorii, bărbații şi femeile în paturile lor împărtăşeau un punct de vedere cuprinzător asupra modului în care funcționează trupul cînd este vorba de reproducere.[22] Acel gen de sciziune mult politizată între opiniile femeilor asupra trupului lor şi cele ale unui *establishment* medical ar trebui să aştepte consolidarea unei profesiuni bazate pe ştiință, care începe în secolul al XVIII-lea, dar nu se desăvîrşeşte înainte de sfîrşitul secolului al XIX-lea.[23]

În sfîrşit, există dovezi moderne care sugerează posibilitatea ca femeile din trecut să nu fi avut nici mai multă, nici mai puțină înțelegere cu privire la periodizarea şi fiziologia concepției decît aveau medicii lor. Desigur, dacă rubricile de sfaturi din ziare constituie un indiciu, atunci părerea că orgasmul este necesar în concepție supraviețuieşte pînă astăzi; medicii, atît bărbați cît şi femei, care pe la începutul secolului XX încercau folosind metoda interviului să determine perioada ovulației în timpul ciclului menstrual, nu au reuşit să aducă răspunsuri consistente. Iar dovezile antropologice sugerează că

femeile de astăzi, care pot fi într-adevăr interogate la modul concret, au opinii similare cu cele propuse de ghidurile de obstetrică şi reproducere din vremea Renaşterii. Astfel, o sursă de informaţii din Suye Mura a spus unei antropoloage vorbitoare de japoneză că „ea (crede) că dacă o femeie nu ajunge la orgasm, nu poate concepe, deoarece uterul ei rămîne închis".[24] Tribul Samo din Burkino Faso descrie sperma — „apă a sexului" ejaculată atît de bărbaţi, cît şi de femei —, sîngele, laptele şi menstruaţia într-o manieră asemănătoare celei care a dominat tradiţia occidentală.[25]

Nimic din toate acestea nu contrazice faptul că aici trebuie să fi fost vorba de multă înţelepciune populară, de învăţături locale şi de o tradiţie orală înfloritoare printre femeile din Europa modernă timpurie, pe care sursele tipărite (nu contează cît de populare) şi dovezile moderne (nu contează cît de cuprinzătoare) nu le pot îngloba niciodată. Pentru istorici, ele sînt pierdute pentru totdeauna. Nici acest fapt nu dovedeşte însă că oamenii obişnuiţi, bărbaţi sau femei, gîndeau foarte mult în termenii izomorfismului anatomic al modelului unisexuat. Totuşi aceasta sugerează că tipul de bibliografie pe care mi-am întemeiat aceste capitole — singurul pe care îl vom avea probabil vreodată — împărtăşeşte acelaşi univers conceptual cu al celor ce au trăit în vremea Renaşterii şi chiar cu al „celor ce ştiau (femeile)", chiar dacă nu vorbeşte în numele lor.

Dovezile bazate pe afirmaţiile verificabile empiric referitoare la modelul unisexuat nu au reuşit să le modifice, şi nu atît pentru că astfel de date au fost trecute sub tăcere, cît pentru că aceste afirmaţii făceau parte dintr-o concepţie mult mai generală asupra trupului, mai complicată şi mult mai întortocheată, pe care nici o observaţie, singură sau în combinaţie cu altele, nu o putea falsifica direct. Willard Quine sugerează motivul pentru care în acest caz ar fi vorba de un temei filozofic. Totalitatea credinţelor noastre „este o structură construită de om, care influenţează experienţa dar numai pînă la anumite limite." Aşa-zisele cunoştinţe, metafore comutative,

> constituie un domeniu (care) este într-atît de subdeterminat de condiţiile sale limitative, de experienţă, încît există o mare libertate în ceea ce priveşte tipul de afirmaţii care se cer reevaluate în lumina oricărei experienţe contrare. În interiorul domeniului, nici o experienţă particulară nu este legată de nici o afirmaţie anume.[26]

Relatările antice despre trupurile şi plăcerile carnale au fost prinse atît de profund în sculurile teoriei medicale şi fiziologice renascentiste — nu numai în reprezentările sale culte ci şi în cele populare — şi atît de legate de o ordine politică şi culturală, încît au pierdut orice contact determinant din punct de vedere logic cu limitele experienţei sau chiar cu orice testare explicită.[27]

În prezent, acesta este un argument standard în istoria şi filozofia ştiinţei, atît de familiar încît are chiar şi un nume: teza Quine-Duhem. Dar reconstrucţia sa merită să fie făcută din două motive. Afirmaţiile verificabile empiric ale vechiului model, care reprezintă şi sînt reprezentate de afirmaţia transcendentală că nu există decît un singur sex, sînt atît de exagerate din perspec-

tiva imaginaţiei ştiinţifice moderne, încît este nevoie de un efort extenuant pentru a înţelege cum a fost posibil ca nişte oameni raţionali să le fi susţinut vreodată. Este un efort care merită făcut, măcar şi numai pentru a zdruncina stabilitatea propriilor noastre constructe cu privire la diferenţa sexuală, prin expunerea fundamentelor unui alt punct de vedere şi prin demonstrarea faptului că diferenţele cu adevărat importante sînt istoric determinate.

În al doilea rînd, prin evidenţierea urzelii de ştiinţă şi retorică ce a susţinut modelul unisexuat, eu pregătesc scena pentru viitorii săi contestatari din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea. Dacă stabilitatea acestui model poate fi atribuită imbricării lui în alte modele discursive, colapsul său nu va trebui să fie explicat numai printr-o singură descoperire dramatică sau chiar printr-o răsturnare socială majoră. În schimb, constructul trupului bisexuat poate fi privit atunci prin prisma miriadelor de noi corelaţii dintre discursurile pe teme sexuale şi alte tipuri de discursuri, ca şi prin conexiunile din cadrul fiecărui tip de discurs în parte.

Practicile anatomiei

„Cînd întîlneşti o fiinţă omenească", spunea Freud în comentariile sale asupra „Feminităţii", din *Noi prelegeri introductive*, „prima distincţie pe care o faci este «bărbat sau femeie?» şi eşti obişnuit să faci asemenea distincţii cu siguranţă şi fără a ezita cîtuşi de puţin". La prima vedere, ştiinţa anatomică sprijină această siguranţă, dar după reflecţii suplimentare se dovedeşte a avea prea puţină autoritate: „ceea ce constituie masculinitatea sau feminitatea este o caracteristică necunoscută pe care anatomia nu se poate baza." Cu cît mai mulţi anatomişti din vremea Renaşterii disecau, examinau cu atenţie şi reprezentau în imagini trupul feminin, cu atît afirmaţiile lor că acesta este o versiune a trupului masculin deveneau mai puternice şi mai convingătoare.

Trupul însuşi vorbeşte. Într-o mare măsură, noua ştiinţă a consolidat foarte mult vechiul model pur şi simplu pentru că acesta proclama ferm că Adevărul şi progresul nu stau în texte, ci în trupul deschis şi expus cum se cuvine.[28] O retorică zeflemitoare a întărit ideea că doar eroarea şi adeziunea greşită la autoritate obstrucţionau progresul şi că — printre multe alte lucruri — s-ar putea *vedea*, cu o anume strădulnţă, că femeile sînt bărbaţi răsturnaţi. Vesalius îi denunţa public pe toţi predecesorii săi, inclusiv pe profesorul său Jacobus Sylvius, pentru faptul că îl considerau infailibil pe Galen, iar Columb scria despre „corectările nicidecum neglijabile" pe care a fost nevoit să le facă în lucrările lui Vesalius pentru a realiza un ghid al disecţiei care „să spună adevărul despre corpul uman".[29] Fallopius anunţa că va respinge relatările scriitorilor antici şi chiar ale celor contemporani şi că va răsturna în întregime unele dintre doctrinele lor „sau cel puţin le va zdruncina".[30]



Fig. 3. Frontispiciul lucrării epocale a lui Vesalius, *De humani corporis fabrica* (1543): scenă de disecţie din secolul al XVI-lea.

Mai important este faptul că noua disecţie, teatrală şi excesiv de publică, precum şi reprezentările sale vizuale făceau cunoscută convingerea că trupul deschis este sursa şi piatra de încercare a cunoaşterii anatomice.[31] Ceea ce înainte fusese ascuns (iar în Antichitate exista foarte puţină, ba mai deloc, disecţie umană şi nici un fel de ilustrare anatomică) şi ceea ce fusese practicat doar ocazional şi cu discreţie — anume, anatomia în universităţile medievale — se afla acum la dispoziţia tuturor. Nu mai era necesar să-ţi imaginezi transformările topografice ale lui Galen; le puteai vedea singur, cu propriii ochi. După cum dovedeşte Harvey Cushing, celebrul frontispiciu al cărţii *De humani corporis fabrica* scrisă de Vesalius, lucrare fundamentală a anatomiei moderne (fig. 3), reprezintă o dojană la adresa celor care citeau numai textele antice, în timp ce bărbierii-chirurgi făceau disecţii. Comparaţi, de exemplu, acest frontispiciu cu cel aflat pe prima pagină a lucrării *Anathomia*



Fig. 4. Frontispiciul scrierii lui Johan Ketham, *Fasciculus medicinae* (Veneţia, 1550), o reluare a celebrei *Anathomia* a lui Mondino.



Fig. 5. Frontispiciul lucrării *Anathomia* (1493) a lui Mondino [Mundinus].

de Mondino (fig. 4 şi 5), produs al şcolii medicale standard de dinaintea lui Vesalius. Textul, care urmăreşte forma titlului cărţii, sau imaginea unui bărbat care expune *ex cathedra* domină ilustraţiile precedente. Trupul pare aproape o reflecţie tîrzie, zăcînd inert în cadrul planului ilustraţiei. În fig. 5, privirea insistentă a anatomistului cade pe chipul cadavrului şi nu pe viscerele sale expuse, de parcă ar trebui să i se acorde atenţie în primul rînd caracterului omenesc al cadavrului şi nu valorii sale de material neînsufleţit, mort, ce se cuvine studiat. Vesalius trebuie să-şi fi imaginat astfel de scene atunci cînd i-a condamnat pe acei anatomişti ce, „cocoţaţi într-un scaun înalt, cotcodăcesc precum stăncuţele despre lucruri pe care nu le-au încercat niciodată". Mai degrabă un măcelar, în piaţa sa de carne, ar putea să-i dea lecţii unui medic.[32]

Prin contrast, în fig. 3, corpul deschis pentru autopsie este izvorul de necontestat al autorităţii, confirmată parcă de scheletul maiestuos ce domină scena. Spre deosebire de trupurile din reprezentările precedente, acesta ni se dezvăluie din planul tabloului; măruntaiele sale expuse ocupă punctul mort, între titlu şi marginea de jos a imaginii. O linie imaginară trece prin coloana vertebrală a scheletului, secţionează pieptul între sîni şi viscerele, împărţind în două imaginea şi rotonda magnifică în care se află cadavrul. Statuile clasice împrumută un aer de demnitate, aşa cum se va întîmpla mai tîrziu în pagina ilustrată a cărţii, atunci cînd viscerele vor fi expuse în interiorul lor; ele diminuează violenţa disecţiei şi definesc trăsăturile etalate ca pe cele ale unui

trup normativ, median. Şi, la fel ca pe frontispiciile multor cărţi de anatomie renascentiste, în această ilustraţie un mare număr de observatori diferiţi privesc cu atenţie. Pe scurt, acesta este un tablou despre puterea maiestuoasă a ştiinţei de a confrunta, stăpîni şi reprezenta adevărurile despre trup într-o manieră intenţionat teatrală şi publică.[33]

Într-un sens mai restrîns, tabloul poate părea o afirmare a puterii masculine de a cunoaşte trupul femeii şi, prin urmare, de a cunoaşte şi stăpîni Natura Feminină.[34] Aici, Vesalius prezidează o adunare de bărbaţi ce scrutează trupul deschis, gol şi neajutorat al unei femei, întins înaintea lor. Cadavrul de pe frontispiciul (fig. 6) unei ediţii olandeze mai vechi a lucrării *Epitome* de Vesalius, un fel de ghid studenţesc pentru lucrarea de vaste proporţii *Fabrica*, este încă mai armonios modelat, organele genitale sînt mai clar expuse, chipul femeii este misterios învăluit, astfel încît să sublinieze accesibilitatea privirii masculine asupra trupului ei. Chiar şi purtătorii praporului sînt bărbaţi, sexul scheletului fiind evidenţiat de mantaua sa şi de lopata groparului.

Dar în privinţa ilustrării anatomice, politica genului nu este atît de simplă. Frontispiciul lucrării *Anatomische Tafeln* (fig. 7), de Cassario, preia gravura din fig. 6 şi înlocuieşte trupul femeii cu cel al unui bărbat. Faţa lui este de asemenea acoperită, trupul său este dominat, mai mult decît orice, de instrumentele din spatele lui şi de cuţitul ce se află pe coapsa lui. Tînărul şi extraordinar de eroticul corp disecat în fig. 8, pe frontispiciul lucrării lui John Riolan, este cu siguranţă un bărbat, cu toate că prezintă o delicateţe androgină în



Fig. 6. Frontispiciul unei ediţiii olandeze, din 1642, a lucrării lui Vesalius, *Epitome* (1543).

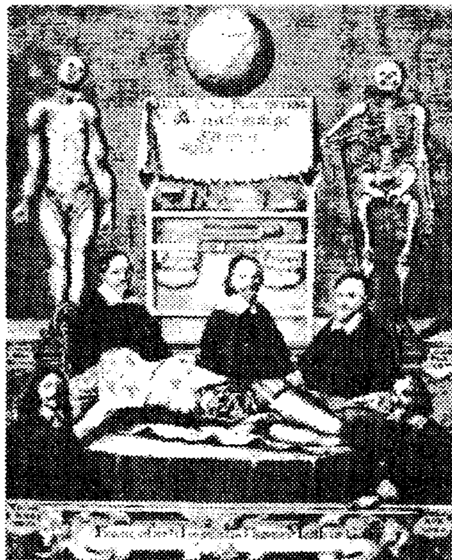


Fig. 7. Frontispiciu la *Anatomische Tafeln* (1656) a lui G. Cassario, o reluare a scenei din fig. 6.



Fig. 8. Frontispiciul lucrării lui Jean Riolan, *Les Œuvres anatomiques* (1629). Cadavrul bărbatului este redat dintr-o perspectivă cu mult mai erotică decît cadavrele bărbaților sau ale femeilor din fig. 6 și 7.

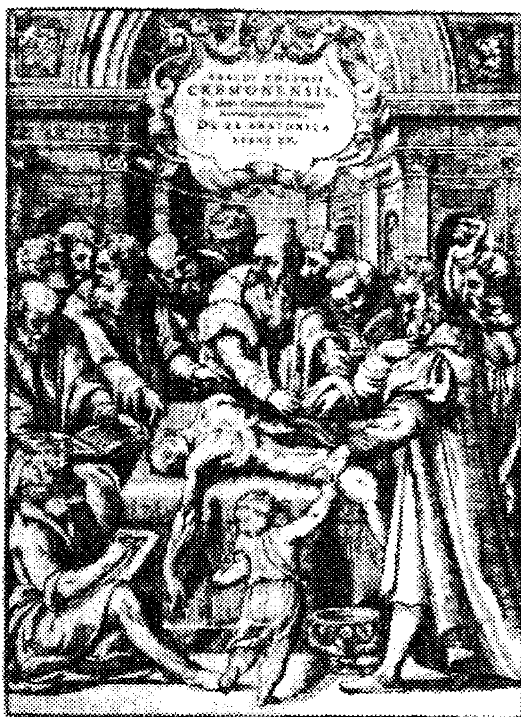


Fig. 9. Frontispiciul lucrării lui Columb, *De re anatomica* (1559), realizat după un desen de Paolo Veronese.

trăsături. În general, pur şi simplu nu este adevărat că femeile, senzuale sau nu, au fost îndeosebi identificate cu obiectul de studiu anatomic. Pe frontispiciile a paisprezece cărţi de anatomie, publicate între 1493 şi 1658, corpul disecat este cel al unui bărbat în nouă cazuri, al unei femei în patru şi cu sex nedeterminat într-unul singur. Poate că mai degrabă decît politica sexului, disponibilitatea materialului determină sexul cadavrului generic.[35] În orice caz trupul ca trup contează, iar obiectivul programatic al frontispiciului anatomic renascentist este clar: anatomiştii deţin puterea de a deschide templul sufletului şi de a-i descoperi misterele interne (fig. 9 este paradigmatică în acest sens).[36]

Trupurile femeilor trebuie privite în contextul a două alte strategii reprezentaţionale, ambele subliniind dispunerea teatrală a corpurilor, ca mărturie a afirmaţiilor anatomistului. Mai întîi, chiar atunci cînd anatomiile medievale — chiar şi cărţile renascentiste de dinaintea lucrării lui Jacopo Berengario da Carpi *Isagoge brevis* din 1522 — erau ilustrate, şi aceasta se întîmpla rareori, imaginile conţinute erau în cel mai bun caz superficial corelate cu textul a cărui autoritate rămînea în cuvinte şi în reputaţia autorului. Oricum, o dată cu Berengario se face simţit un suflu nou. El se ocupa de o *anatomia sensibilis*, o anatomie a ceea ce ar putea fi văzut, iar ilustraţiile trebuiau să fie aspectul său tipărit, înlocuitorul grafic al privirii directe asupra structurilor respective, dînd astfel viaţă cuvintelor anatomistului.[37] Frontispiciile şi numeroasele gravuri spectaculoase în cazul lui Vesalius, precum şi lucrările ulterioare au continuat să invoce, în primul rînd, autoritatea trupului deschis şi expus în mod dramatic şi apoi, prin derivare, pe cea a înseşi reprezentării naturaliste.[38]

Chiar lipsite de cuvinte, aceste noi ilustraţii prefaţau propriul lor adevăr. În ele, morţii păreau întrucîtva vii — în nici un caz cadavre — şi astfel capabili să certifice personal faptele prezentate de anatomist, precum şi adevărul epistemologic al anatomiei în general. Trupul musculos eminamente clasic din *Anatomia* (fig. 10) de Juan Valverde se jupoaie singur pentru a-şi descoperi structurile de suprafaţă, ridicîndu-şi pielea — aluzie la autoportretul lui Michelangelo, parte Marsias, parte Sf. Bartolomeu, din *Judecata de apoi* — pentru a spori efectul emoţional.[39] Mai tîrziu, în cartea lui Valverde, o creatură mai degrabă absorbită de sine însăşi îşi ridică încet pielea şi stratul de grăsime de pe pîntece pentru a-şi expune fascia abdominală; ca noi să vedem mai bine, următorul personaj îşi ridică încă şi mai multe dintre învelişurile de carne pentru a-şi dezvălui interiorul. Gesticulează cu mîna stîngă şi se roteşte, de parcă ar prezenta o colecţie de modă sau ar repeta pe scenă şi ar dori să-l întrebe pe artistul sau regizorul care l-a angajat dacă este bună poza sau mimica sa. Un al treilea individ îşi foloseşte atît mîinile cît şi dinţii, cu care ţine ridicat epiplonul, pentru ca noi să-i putem privi nestingheriţi viscerele (fig. 11). Într-o ediţie belgiană a lucrării *Epitome* (fig. 12), un anatomist disecat — nici un sacrificiu nu este prea mare dacă este făcut în interesul ştiinţei — priveşte către cer în timp ce degetele sale taie coastele unui Apollo Belvedere vesalian sau poate chiar pe ale sale proprii. Diferiţi bărbaţi bine proporţionaţi din *La Dissection des parties du corps humain* de Estienne, cea mai răspîndită dintre cărţile de anatomie prevesaliene, par mai mult sau mai puţin

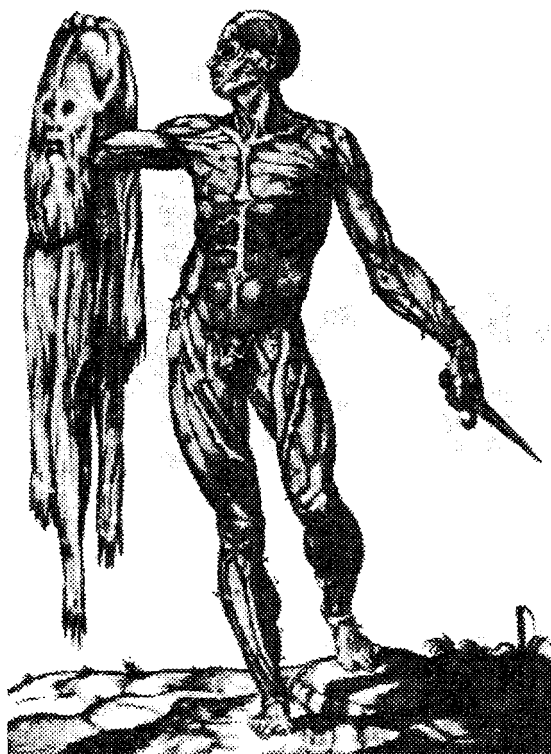


Fig. 10. Figură clasică: după ce s-a jupuit singur, bărbatul își expune atît pielea, cît și musculatura superficială. Din Juan de Valverde, *Anatomia del corpo umano* (1560).







Fig. 11. Trei figuri aflate în diferite poziții chinuitoare își dezvăluie viscerele pentru cititorii unui text anatomic. Din *Anatomia* lui Valverde.

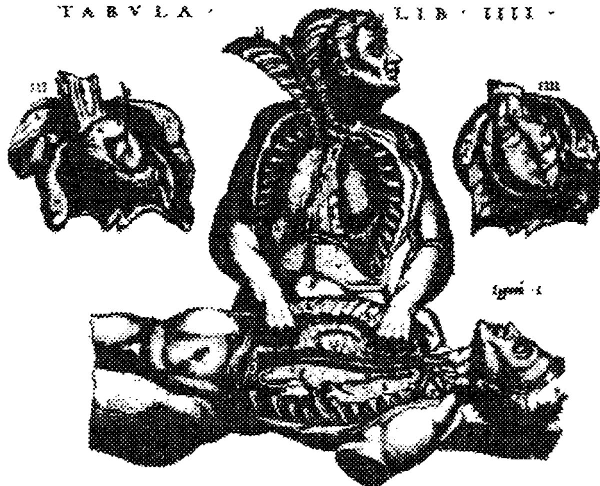


Fig. 12. Un cadavru deja disecat disecînd un alt cadavru, care este reprezentat ca o întrupare în carne şi oase a unei statui clasice sparte. Originalul se află în Valverde, *Anatomia*, însă a fost împrumutat dintr-o ediţie a cărţii lui Vesalius, *Epitome*, apărută la Bruges din 1559.

încîntaţi, îndureraţi sau patetici, pe măsură ce se desfac în bucăţi pentru minima edificare anatomică a observatorului (fig. 13–14).

Arta şi retorica anatomiilor renascentiste proclamă astfel autoritatea privirii şi puterea disecţiei. Diferite stratageme pentru a crea „efectul de realitate" au ca rezultat faptul că tablourile iau locul trupurilor înseşi şi confirmă adevărurile textelor pe care observatorii sînt invitaţi să şi le clarifice, ca fiind la un singur pas de cadavrul însuşi. A privi înseamnă a crede în trupul unisexuat. Sau invers.

A crede înseamnă a privi. Noua anatomie a descoperit, la diferite niveluri şi cu un elan fără precedent, „faptul" că vaginul este într-adevăr un penis şi că uterul este un scrot.[40] Berengario se asigură că cititorii săi nu înţeleg greşit şi nici nu se îndoiesc deloc de cele citite: „gîtul uterului este ca penisul, iar receptaculul său, cu testiculele şi vasele sale, este ca scrotul."[41] În prima dintre imaginile ce însoţesc această afirmaţie, de-acum familiară, o statuie clasică a unei femei indiscutabil feminine pare a reveni miraculos la viaţă; ea este pe cale de a-şi lăsa să cadă mantia şi se pregăteşte să coboare cu grijă de pe piedestal pentru a-l confrunta pe cititor cu dovada celor spuse mai sus (fig. 15). În următoarea (fig. 16), ea îşi saltă cu o mînă emfatic peste umeri pelerina, în timp ce cu cealaltă mînă îndreaptă privirea publicului către ceea ce a fost scos din pîntecele ei deschis şi aşezat pe piedestalul de pe care tocmai a coborît: uterul. Ea — acum cadavru însufleţit a cărui voce a devenit greu de deosebit de aceea a anatomistului — gesticulează epideictic şi anunţă cu o evidentă autoritate: „vedeţi cum gîtul (uterului)... se aseamănă unui penis."



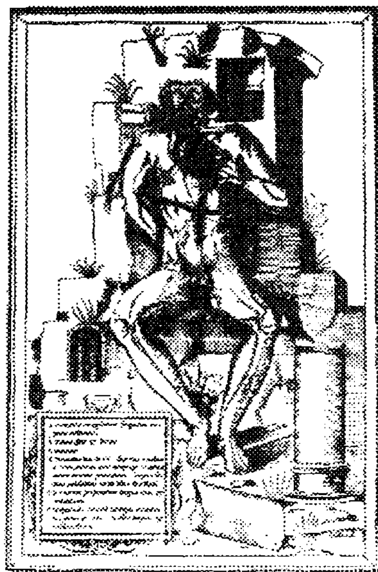


Fig. 13–14. Două figuri masculine despicîndu-se singure pentru edificarea privitorilor. „Martiriul" din dreapta dezvăluie limba şi amigdalele, cel din stînga, partea inferioară a abdomenului şi organele genitale. Din *La Dissection des parties du corps humain* de Charles Estienne (1546).

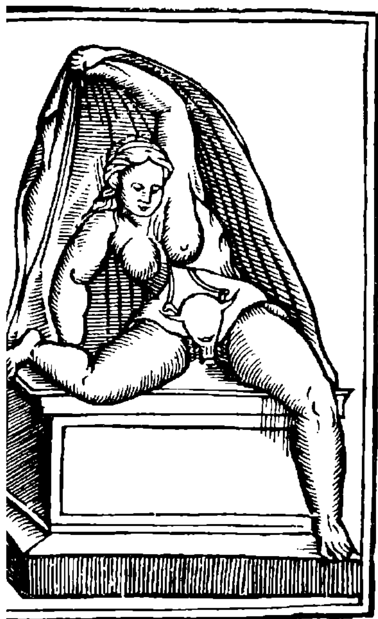


Fig. 15. O sculptură, reprezentînd o femeie, prinde deodată viaţă şi îşi părăseşte piedestalul pentru a demonstra afirmaţia făcută în text că uterul se aseamănă cu penisul şi că testiculele corespund — de asemenea — diferitelor canale anexe feminine. Din *Isagoge brevis* de Jacopo Berengario (1522).



Fig. 16. Modelul şi-a părăsit piedestalul şi gesticulează cu înflăcărare către uterul său: „Ia te uită, spune ea, cum gîtul uterului seamănă cu un penis.“ Din Berengario.

În sfîrşit, a treia şi ultima ilustraţie ne readuce la vechiul subiect atît vizual cît şi prin inscripţiile ce identifică ovarele cu testiculele şi tuburile fallopiene cu canalele spermatice (fig. 17).

În toate cele trei lucrări ale lui Vesalius, scrise sub variate influenţe şi copios plagiate, organele femeilor sînt reprezentate ca versiuni ale organelor

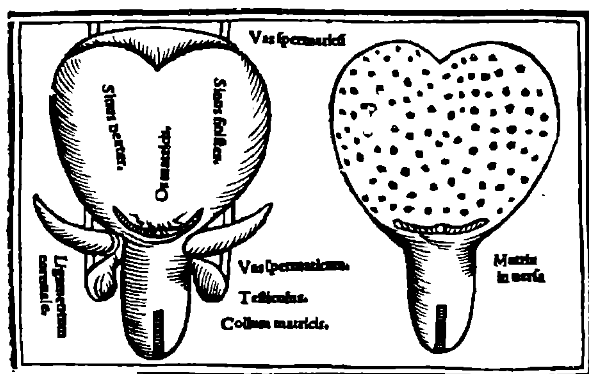


Fig. 17. Uterul şi canalele anexe, etichetate astfel încît să evidenţieze încă o dată — „deoarece repetiţia, chiar de zece ori, este menită să mulţumească pe toată lumea“ — corespondenţele dintre organele masculine şi feminine. Din Berengario.

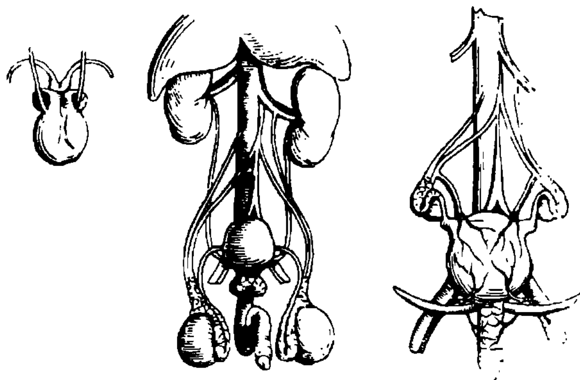


Fig. 18. Organe masculine şi feminine, expuse pentru a demonstra corespondenţa dintre ele. Din *Tabulae sex*, Vesalius (1538).

bărbăteşti. Printre imaginile fundamentale ale anatomiei moderne se numără şi un nou şi puternic registru al vechiului mod de ordonare a corpurilor. Una din cele mai frecvent publicate şi, de asemenea, mai explicite imagini ale sale — anume vaginul ca penis — face parte dintre ilustraţiile (fig. 18) din *Tabulae sex*: o serie de imagini ieftine, aşa-numitele planşe rapid pregătite pentru studenţii în medicină ori pentru cei nespecialişti. În *Epitome*, gravuri reprezentînd organele de reproducere masculine şi feminine, astfel făcute încît cu greu pot fi diferenţiate, sînt incluse pentru studenţi spre a fi decupate şi lipite pe figuri destinate anume acestui scop (fig. 19).[42] Dar lucrul cel mai frapant, vizual vorbind, în reprezentările lui Vesalius pe această temă se află chiar în *Fabrica*. Aici (fig. 20), uterul, vaginul şi vulva unei tinere femei nu sînt dispuse special, precum în *Tabulae* sau în *Epitome*, spre a demonstra că aceste structuri sînt izomorfe cu cele ale bărbatului; ele sînt pur şi simplu *văzute astfel*.

Am subliniat „văzute astfel", deoarece aceste imagini şi multe altele asemănătoare nu sînt nici simplul rezultat al convenţiilor reprezentaţionale şi nici rezultatul unei erori. Pentru observatorii renascentişti, o opinie universală face vaginul să semene cu penisul. Bineînţeles că aici funcţionează o convenţie reprezentaţională, o schemă; cei ce ilustrau anatomia pe timpul Renaşterii au învăţat să zugrăvească organele genitale feminine din alte tablouri şi nu din natura însăşi (vezi fig. 21–24). Însă aceasta nu înseamnă că grija pentru stil i-a împiedicat să observe anatomia genitală „aşa cum este ea cu adevărat" sau cum o văd modernii.[43]

Nici calitatea ciudată a imaginilor din fig. 15–24 nu este rezultatul eforturilor cuiva de a face trupul feminin să fie conform vreunui text eronat sau de a deforma organele genitale ale femeilor, astfel ca ele să devină o caricatură a organelor bărbăteşti. Desenatorul care a produs, de exemplu, fig. 21 nu este vinovat de substituirea clandestină a anatomiei umane cu cea animală, aşa

cum Vesalius îl acuză timid pe Galen că a făcut în celebra sa juxtapunere din *Fabrica*; menţionata gravură în lemn reprezenta osul premaxilar şi sutura unui cîine juxtapuse la cele ale unui om (fig. 25). În plus, el nu este vinovat de ceea ce însuşi Vesalius a făcut doar ocazional: să „vadă" ceva ce nu există, doar pentru că o autoritate în materie afirmă că acel lucru este prezent.[44] Sînt o mulţime de astfel de erori flagrante în ilustraţiile renascentiste ale organelor genitale feminine, însă ele sînt irelevante pentru scopurile retorice

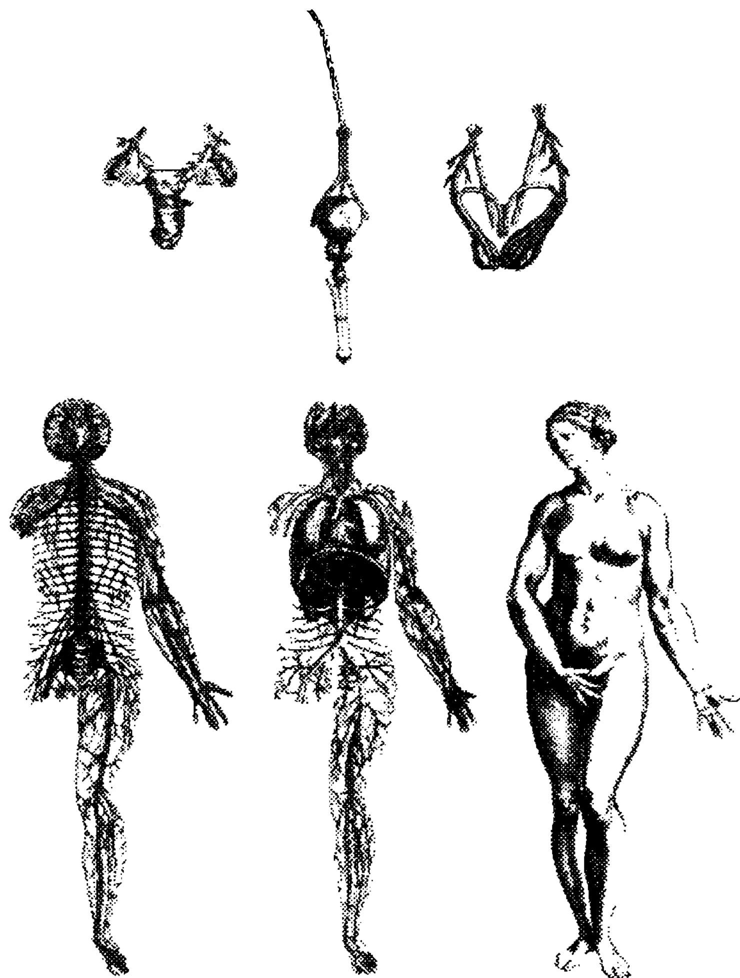


Fig. 19a-d. Rîndul de sus (19a): structura mai mică, asemănătoare unui penis, este „uterul cu testiculele şi canalele seminale"; cea alungită este aparatul genital bărbătesc, la care studentul este apoi rugat să ataşeze testiculele masculine. Atît organele masculine cît şi cele feminine trebuiau apoi lipite pe fig. 19b, care se potrivea la rîndul ei sub 19c şi apoi sub 19d, un nud feminin clasic. Din Vesalius, *Epitome*.

ale ilustraţiilor. De fapt, dacă ar fi fost mai exacte, şi-ar fi atins chiar mai bine scopul. Dacă, de exemplu, în fig. 16–17, inexistentele „cotiledoane“ — punctele care reprezintă anastomoza venelor în uter — ar fi şterse, sugestia celor două camere eliminată, iar vaginul schiţat în proporţie corectă faţă de



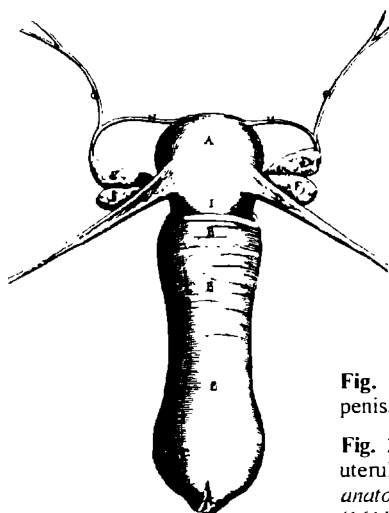


Fig. 20. Stînga: vaginul ca penis, din Vesalius, *Fabrica*.

Fig. 21. Dreapta: vaginul şi uterul, din Vidus Vidius, *De anatome corporis humani* (1611).

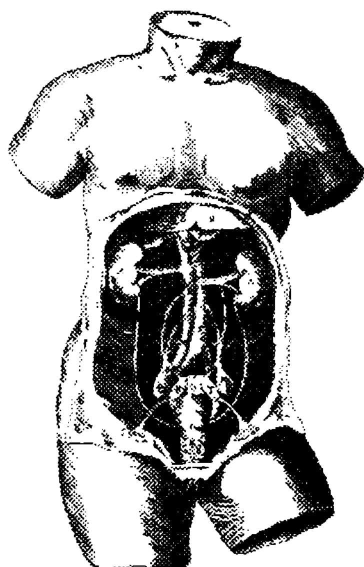


Fig. 22. Torsul unei femei, în forma unei piese de artă clasică sparte — produs după toate convenţiile artistice şi ştiinţifice ale timpului — din care a fost luat vaginul în formă de penis din fig. 21.



Fig. 23. Această prelucrare a unui desen al lui Vesalius, apărută în ediția din 1586 a lui Valverde, urmează aceeași convenție ilustrată în fig. 21–22. În stînga este o structură care arată ca un penis; în dreapta se află formele feminine clasice, din care a fost extrasă această structură.

uter, organele ar semăna mult mai mult cu un scrot și un penis feminin. Ștergînd „coarnele uterului" (GG) din reprezentarea organelor reproductive feminine (fig. 26), realizată de John Dryander, sau din alte ilustrații renascentiste (de exemplu fig. 32–33) uterul și vaginul ar semăna mai mult — în nici un caz mai puțin — cu o vezică urinară și un penis; iar redesenînd, pentru mai multă acuratețe, artera ovariană și vena EE din fig. 26, astfel încît ele să semene mai puțin cu epididimul, II în fig. 27, ar face în cel mai rău caz ca efectul general să rămînă același.[45]

Oricît de grotescă sau monstruoasă a părut unor cercetători moderni gravura în lemn a organelor genitale feminine, zugrăvită în *Fabrica*, ea nu este nici incredibilă, nici „greșită". Proporțiile sale sînt aproximativ identice celor din gravurile „exacte" din secolul al XIX-lea (fig. 28) și din ilustrațiile unui

text modern (fig. 29) deşi, desigur, acestea nu au fost desenate pentru a ilustra izomorfismul dintre organele masculine şi cele feminine.[46]

Descoperirile ulterioare, care ar fi putut determina anumite schimbări în legendele ilustraţiilor, sînt de o importanţă minoră în istoria interpretării. *Zeuglin* sau testiculele şi *Samadern* sau veziculele seminale nu există, aşa cum afirmă inscripţiile lui Dryander, nici la bărbaţi, nici la femei; histologia secolului al XIX-lea ne va învăţa că nu este nimic interesant în observaţia că uterul, notat cu F în fig. 26, are aceeaşi formă cu vezica masculină, notată cu G în fig. 27. Însă aceste progrese pălesc în faţa faptelor pe care anatomiştii renascentişti le cunoşteau şi care nu au făcut nimic pentru a discredita întreaga convenţie reprezentaţională ce considera anatomia genitală feminină drept o versiune internă a celei masculine. Uterul poartă copii, pe cînd scrotul nu;

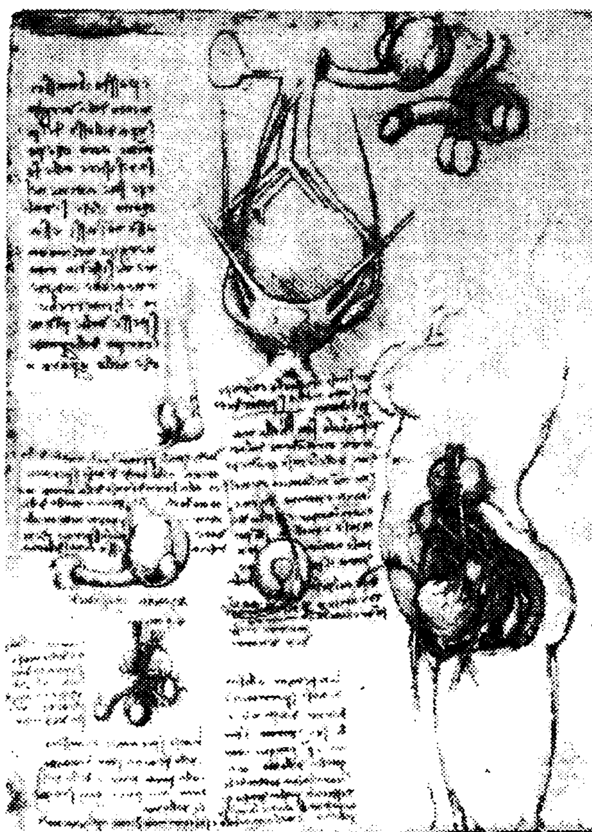
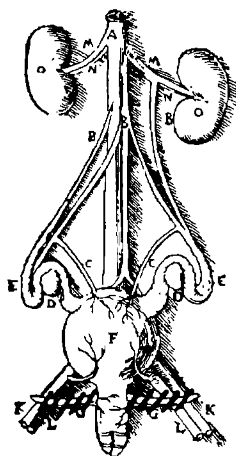


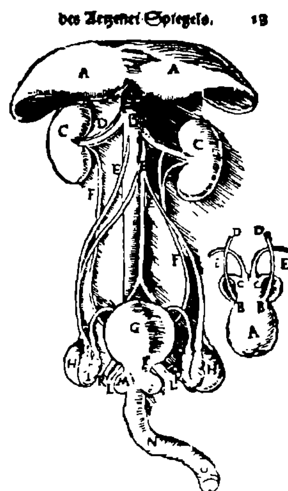
Fig. 24. Versiunea lui Leonardo asupra izomorfismului dintre uter şi scrot — dreapta sus şi stînga jos — este mai aparte pentru că el reprezintă acest izomorfism făcînd canalul deferent al bărbatului să se arcuiască de jur-împrejur, astfel încît să semene cu forma uterului. Ilustrarea cuplului imagistic penis/vagin este mai convenţională.



Fig. 25. „Am plasat — spune Vesalius în această ilustrație polemică din *Fabrica* — craniul unui cîine sub cel al unui om, pentru ca toată lumea să înțeleagă, fără nici o dificultate, descrierea pe care Galen a făcut-o oaselor maxilarului superior."



¶ Dise Figur zeyget an die innerliche gestalt eins weibs / mit sampt den geburt glideren / gefäß des samens vnnd andern bericht. A. Bedeut die groß blůtader / daher alle andere glider narung haben. B. Ist die weisse samadern. C C. Ader so die bermůter begreiffen / daher die frucht auch narung bekompt. D D. Sind die weibs zeuglin E. Damit werden die weibs zeuglin vmbgeben / seind ein theyl same vnnd ein theyl der herzadern F. Die bermůter gleich der blasen gestalt. G. Die gestalt der Bermůter / daran sie dem rucken vnnd nebenzů angeheft. H. Das innerlich mundloch der Bermůter. I. Das eusserst der Bermůter. die scham K L. Stämm oder äst der blůtadern der schenckel. M. N. Harngäng vonn den Nieren. O. Beide Nieren.



Das neben klein figurlein / ist die blase / mit sampt der harn vnd same adern.

Fig. 26–27. Sistemele de reproducere, masculin și feminin, adaptate după Vesalius, *Epitome*, în Johan Dryander, *Der Gantzen Artzenei* (1542). În fig. 26, am șters „coarnele" inexistente ale uterului pentru a arăta că dacă s-ar executa un desen ca acesta ceva mai precis, ele ar deveni poate mai convingătoare ca ilustrare a izomorfismului penis/vagin. Alungind vaginul, astfel încît să fie într-o proporție adecvată cu uterul, se va ajunge la același efect.

pruncii sînt născuți prin vagin și nu prin penis. Și ce dacă? Organul din fig. 30, de exemplu, poate fi vaginul unei femei sau penisul unui bărbat. Fig. 31 micșorează suspansul. Acum știm că este un vagin, deoarece ceea ce ar fi putut să fie un scrot ori un uter se dovedește a conține un copil! În cartea foarte populară și tradusă în întreaga lume a lui Walther Ryff, uterul cu extensia sa asemănătoare unui penis joacă aceeași festă, devenind în mod straniu transparent pentru a permite cititorilor să vadă copilul complet format înăuntru (fig. 32). În fig. 33–34, într-o ilustrație dintr-o altă cunoscută carte

de obstetrică, o mică fereastră a fost practicată în scrotul femeii, în uter, pentru a arăta un copil complet format, întors cu spatele la intruşi şi la vaginul în formă de penis prin care va ieşi.

Istoria reprezentării diferenţelor anatomice dintre bărbat şi femeie este astfel extraordinar de independentă de structurile reale ale acestor organe sau

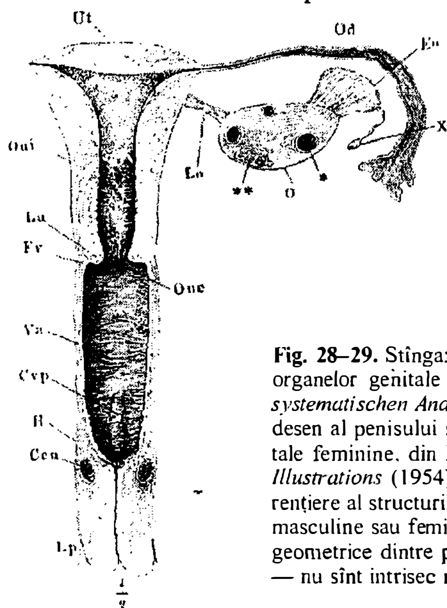


Fig. 28–29. Stînga: o secţiune frontală a uterului, vaginului şi organelor genitale externe, din Jakob Henle, *Handbuch der systematischen Anatomie des Menschen* (1866), vol. 2. Jos: un desen al penisului şi o secţiune transversală a organelor genitale feminine, din Frank Netter, *CIBA Collection of Medical Illustrations* (1954), vol. 2, menite să arate gradul de nediferenţiere al structurilor embrionare, care vor sfîrşi prin a deveni masculine sau feminine. Ambele reprezentări arată că relaţiile geometrice dintre penis şi vagin — în gravurile renascentiste — nu sînt intrisec neverosimile.

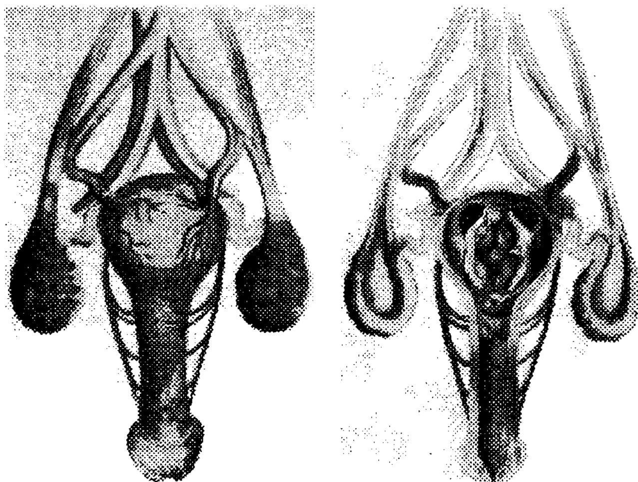


Fig. 30–31. Stînga: organele de reproducere feminine asemănătoare penisului, în Georg Bartisch, *Kunstbuch* (1575). Dreapta: partea anterioară a uterului este înlăturată pentru a-i dezvălui conţinutul.

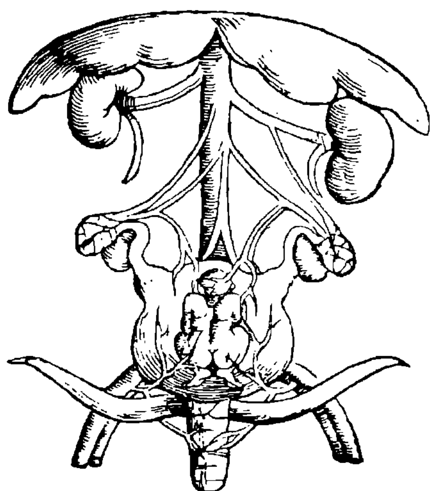


Fig. 32. Organele de reproducere feminine in Walther Ryff, *Anathomia* (1541). În această ilustraţie şi în următoarea, se observă că vaginul şi uterul ar putea să semene mai mult cu un penis şi un scrot, dacă s-ar şterge acele „coarne" şi dacă vaginul ar fi desenat în proporţia corectă, adică dacă toate acestea ar fi mai precis redate.

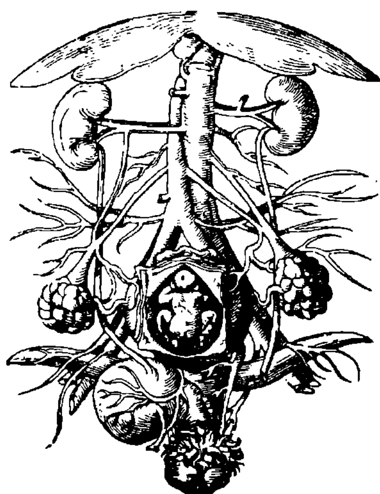


Fig. 33. Organele de reproducere feminine in Jacob Rueff. *Hubammenbuch* (1583), care a apărut în limba engleză drept cea mai plagiată şi mai popularizată carte, cu titlul *The Expert Midwife* (1637). De observat că ureterul stîng a fost tăiat şi că vezica urinară este împinsă către dreapta din poziţia ei naturală, astfel încît să putem privi prin fereastra uterului şi să vedem copilul.

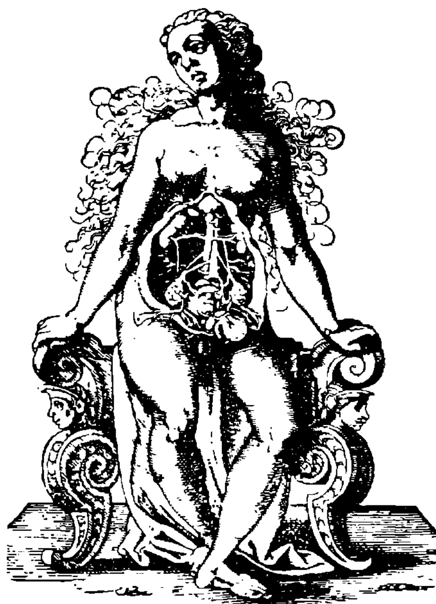


Fig. 34. Uterul unei femei gravide, cu vaginul său în formă de penis din fig. 33, *in situ*. Vezica urinară a fost împinsă către stînga, iar copilul își arată profilul.

de ceea ce se cunoștea despre ele. Ideologia, și nu acuratețea observației, a determinat modul cum au fost privite precum și tipurile de diferențe care contează.

Privind în mod diferit diferența. „Bunul simț" renascentist și observațiile critice îndreptate împotriva opiniei convenționale care considera femeia drept un bărbat cu structurile genitale introvertite nu au reușit să lase nici o amprentă asupra modelului unisexuat. Argumentele împotriva vaginului văzut ca penis, de pildă, sînt pentru imaginația modernă mai ciudate chiar decît afirmația în sine. La cel mai simplu nivel, eșecul aparent de a găsi echivalențe între bărbați și femei își poate găsi rezolvarea prin practicarea unei gîndiri pasionale și fantasmatice, soluție care salvează zilnic fenomenele în cadrul științei obișnuite. Cu excepția momentelor de criză revoluționară, există întotdeauna o cale de ieșire. Femeile pot părea că nu au scrot, și într-adevăr alte părți bărbătești ar putea cu greu fi găsite la ele sau invers. Însă aceste dificultăți, susține Charles Estienne, pot fi rezolvate prin referirea la poziție: „Veți fi de acord că acest lucru este adevărat: dacă întorci pe dos uterul scos din corp (citat din Galen), vei găsi testiculele atîrnînd din suprafața sa exterioară, prin care uterul în sine, date fiind caracteristicile sale externe, se aseamănă cu un scrot."[47] Am putea descoperi sau nu ceea ce afirma acest anatomist dacă i-am urma instrucțiunile, însă experimentul ar fi complet irelevant într-o lume care crede în existența a două sexe. Nici o împingere sau smulgere a formelor aparente ale vreunui organ nu ne-ar convinge să vedem uterul ca scrot,

nu mai mult decît ar reuşi un topograf să ne facă să credem că o ceaşcă de ceai este o gogoaşă, chiar dacă procedurile sale ar fi îndreptăţite, iar ale lui Estienne nu.

Şi invers, observaţiile anatomice perfect îndreptăţite aduse ca dovezi împotriva vechilor analogii par — dintr-o perspectivă modernă — atît de ciudat de periferice, perverse chiar, încît ele folosesc doar la a genera şi mai multă îndoială asupra întregii iniţiative de a căuta în trupuri vreun semn transcultural al diferenţei. Distinsul anatomist englez Helkiah Crooke, de pildă, polemiza împotriva „oricărei similitudini între partea de jos a uterului răsturnat [cervix, col uterin] şi scrotul sau punga unui bărbat“, pe baza faptului că învelişul „părţii de jos a pîntecelui este o membrană foarte groasă şi rezistentă, foarte cărnoasă înăuntru“, în timp ce „punga este un înveliş zbîrcit şi subţire“. (Este adevărat, însă prea puţin restrictiv, şi nu se numără printre diferenţele mult mai grăitoare ce vin în minte, între colul uterin şi sacul ce conţine testiculele.) Replica lui Crooke la afirmaţia că vaginul ar fi în realitate un penis este încă şi mai uimitoare. „Oricum ar fi răsturnat gîtul pîntecelui, el nu va fi totuşi niciodată membrul viril“, proclamă el. De ce? Pentru că „trei corpuri goale pe dinăuntru nu pot fi făcute din unul singur, însă membrul prezintă trei corpuri goale pe dinăuntru“ şi, aşa cum ni s-a spus deja, „gîtul uterului are doar o singură cavitate.“ (După cum clarifică fig. 35–36, din punct de vedere anatomic, Crooke are dreptate, oricît de bizare ar părea argumentele sale pentru percepţia modernă.) Mai departe: „Cavitatea membrului unui bărbat

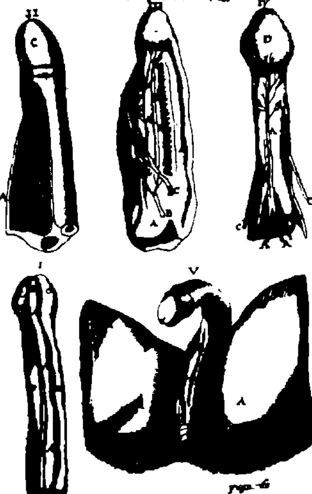


Fig. 35. Planşa 24 din Kaspar Bartholin, *Anatomy* (1668), reprezentînd „părţile componente ale penisului“. Desenul din stînga jos arată aşa-numitul *corpus spongiosum* al penisului, prin care trece uretra. În desenul din stînga sus, acest pasaj este intact, iar unul dintre cele două *corpora cavernosa* ale penisului, „corpurile inervate“ despre care se considera că produc erecţia, este extirpat: trei cavităţi cu totul.

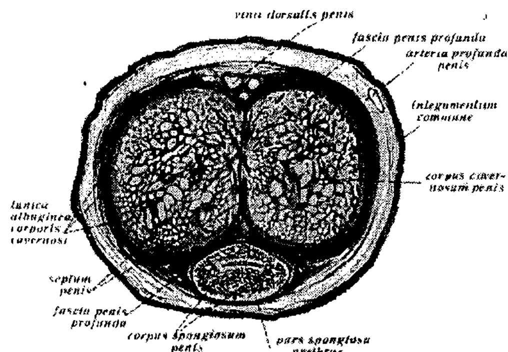


Fig. 36. Secţiune transversală a penisului, extrasă dintr-un atlas modern care arată că penisul are într-adevăr trei cavităţi, aşa cum susţinea Crooke.

nu este nici atît de largă şi nici atît de amplă ca aceea a gîtului uterului." Pe scurt, penisul nu este un vagin, fie pentru că are trei goluri, fie pentru că nu este îndeajuns de cavernos.[48]

Pentru alţii însă, testul de cavitate s-a aflat de cealaltă parte a baricadei — ca sprijin al izomorfismului galenic — sau, în cel mai rău caz, a fost irelevant:

> Ceea ce se vede ca o deschizătură la intrarea în vulva [vaginul] femeii se poate observa, pe de altă parte, şi la preputul organului genital masculin, ca un fel de excrescenţă goală pe dinăuntru. Singura diferenţă este că această cavitate este mult mai mare la femeie decît la bărbat.[49]

Aici funcţionează o percepţie complet diferită de cea a medicilor din lumea celor două sexe.

Chiar atunci cînd, pentru un critic al izomorfismului galenic, contextul cultural foarte larg al modelului unisexuat s-a clarificat, un văl de semnificaţii a menţinut atacul strict focalizat şi fără nici un fel de efect asupra structurilor superficiale. Bartholin, de exemplu, înţelegea perfect politica sexuală galenică. „Nu trebuie — susţinea el — să credem asemenea lui Galen... şi altora că aceste părţi genitale feminine diferă de cele ale Bărbaţilor numai accidental, pentru că a face astfel ar însemna să cădem pradă unui complot ideologic „pus la cale de cei care au socotit Femeia doar drept un Bărbat imperfect". Discipolii acestuia, vorbind despre modul în care „răceala temperamentală" a femeii a păstrat organele feminine înăuntru, exprimau pur şi simplu prejudecăţile lor în limbaj ştiinţific. (Am vrea să ştim cum şi de ce a dezvoltat Bartholin o critică atît de politică şi de pătrunzătoare.) Dar, lăsînd deoparte politica, Bartholin îl critica pe Galen şi pe discipolii săi pentru faptul că aceştia nu-şi clarificau versiunea. „Gîtul uterului" ori clitorisul era penisul feminin? Uterul era scrotul feminin ori măcar o parte din el era o variantă feminină pentru „capul membrului"? Iar vasele în care se pregăteşte sperma, sublinia el, se diferenţiau ca număr, origine şi funcţie la bărbaţi şi femei; bărbatul are prostată, în timp ce femeia nu.[50] În cele din urmă, ilustraţiile ne readuc la punctul de unde am plecat. Clitorisul este redat cu claritate ca *penisul*

feminin, în timp ce uterul şi vaginul sînt zugrăvite fără nici o urmă de ambiguitate într-o formă complet diferită de cea a unui penis (fig. 37).

Dar în ciuda acestor critici bine dezvoltate şi articulate, Bartholin părea incapabil să depăşească imaginile antice, pe care explicit le respingea. Orificiul ori gura interioară a uterului (cervix, col uterin), explica el, funcţionează „ca Gaura din Capul Membrului", astfel încît „nici un lucru dăunător să nu poată intra în el". „Gîtul uterului" — observaţi folosirea termenului convenţional pentru vagin — „se lungeşte sau se scurtează, se lărgeşte sau se îngustează şi se umflă în diferite forme în funcţie de poftele carnale ale femeii". Substanţa sa „este o carne tare, bogată în nervi şi întrucîtva spongioasă, asemănătoare Membrului". Cu alte cuvinte, vaginul devine încă o dată, în imaginaţia sa, un penis. Dar şi clitorisul, ca şi vaginul, era asemănător penisului. Acesta este „varga sau suliţa femeii", deoarece „se aseamănă cu membrul unui bărbat ca poziţie, substanţă, compoziţie, însufleţire şi erecţie" şi deoare-

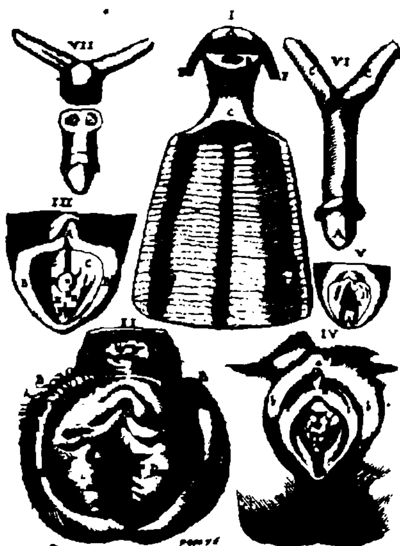


Fig. 37. Planşa 28 in Bartholin, *Anatomy*; aici vaginul (I) este reprezentat cu peretele deschis şi îndoit către spate, astfel încît să i se pună în evidenţă cavitatea specifică. Organul genital extern nu mai este redat ca un preput de penis, iar clitorisul (VI şi VII) este clar desenat ca un penis feminin. Aceste imagini au fost furate de Venette şi sînt retipărite în lucrarea sa *Art of Conjugal Love*, precum şi în numeroasele sale traduceri.

ce „are ceva din capul și prepuțul Membrului Masculin".[51] Bartholin a fost clar prins într-un mod de gîndire care l-a legat de imaginile unui singur sex. Pe de altă parte, cu cît privea mai îndelung, cu atît vedea mai mult și cu atît mai mult se tulbura imaginea în mintea lui, căci el trebuia să găsească acum loc nu pentru unul, ci pentru două penisuri feminine.

Pe lîngă aceasta, observatorilor renascentiști nu le-a scăpat faptul că inversiunile topologice ale lui Galen conduceau la rezultate grotești. Și din nou, nici o urmare. Modelul unisexuat a absorbit încă o categorie de similitudini. Jacques Duval, de exemplu, medic proeminent din secolul al XVII-lea, a încercat experimentul imaginat de Galen și a conchis pe bună dreptate că „dacă îți vei închipui vulva (*vulve*) complet întoarsă dinăuntru în afară... te vei trezi în fața unei sticle cu gura largă, atîrnînd dintr-o femeie, o sticlă care ar părea să fie legată de corp mai degrabă cu [partea dinspre] gură («mouth») decît cu cealaltă («base»)."[52]

Atunci, această sticlă „nu ar semăna cu nimic din ceea ce ai pornit să-ți imaginezi". Totuși, pentru unii, o sticlă în formă de vagin și uter, atîrnînd prinsă de gură, *semăna* cu un penis sau cu un scrot îndeajuns de mult încît să servească drept punct de plecare pentru o metaforă descriptivă. William Harvey, descoperitorul circulației sanguine, a descris un uter prolapsat ca fiind „atît de aspru și de zbîrcit încît luase aspectul unui scrot"; acesta atîrna, spunea el cîteva paragrafe mai jos, „ca scrotul unui taur".[53]

Rabelais, descriind modul în care era îmbrăcat Gargantua, a omis și el distincția între uter sau, ca în versurile lui George Gascoigne citate mai jos, între un leagăn pentru copii, pe de o parte, și punga pe care o purtau bărbații în partea din față a pantalonilor și care conținea penisul și scrotul, pe de altă parte.[54] Este adevărat, se spunea că smaraldele de mărimea portocalei de pe punga lui Gargantua ar fi perfect adecvate, întrucît „acest fruct are virtuți erective". Însă apoi, buzunarul ventral devine un corn al abundenței, bogat ornamentat cu broderii și bijuterii, asemănător cu cel dăruit de Rhea nimfelor care l-au îngrijit pe Jupiter. El este, spune povestitorul, promițînd mult mai mult în următoarea sa carte, *On the Dignity of Codpieces — Despre demnitatea pungilor ventrale*, „întotdeauna curajos, plin de sevă și umed, întotdeauna verde, întotdeauna înfloritor, întotdeauna fecund, plin de umori, plin de flori, plin de fructe, plin de toate desfătările".[55] Pe scurt, punga ventrală pare să fi fost transformată în uter, ceea ce nu este atît de ieșit din comun, dată fiind concepția antică asupra uterului ca pîntece și sensul medieval tîrziu al buzunarului ventral ca uter ori pungă. (Pardoner din *Povestirile din Canterbury* ale lui Chaucer exclamă: „O, uter! O, pîntece! O, pungă urît mirositoare.")

Pe lîngă aceasta, uterul care lui Duval i-a părut ca o sticlă atîrnînd de gîtul ei, deci nu un bun candidat pentru penisul inversat, este forma exactă a pungii ventrale, un semn evident falusian în îmbrăcăminte, ale cărei reprezentări vizuale sînt în același timp deseori clar nefalusiene (fig. 38–39). Punga tindea să fie, la fel ca sticla lui Duval, mai largă la capăt decît la bază, mai mult rotunjită decît ascuțită, împodobită cu bentițe ca niște panglici. În portretul unui tînăr aristocrat anonim (fig. 40), rămîne ambiguu dacă floarea de logod-





Fig. 38–39. Jacobo Pontormo, *Albadiere* (1529–1530). Buzunarul ventral din aceste picturi (în dreapta, în prim-plan) seamănă foarte mult cu sticla lui Jacques Duval.



Fig. 40. Detaliu din *Portretul unui tînăr în fața unui peisaj vast*, pictură germană anonimă (cca 1530), în care buzunarul ventral este un fel de sul pentru penis. Băiatul ține floarea în mîna dreaptă; bobocul înflorit se află în dreapta penisului său, în pictură.

nă pe care o ține în mînă este o aluzie la dorita putere generativă a penisului său ori a structurii uterine în care acesta este înfășurat.[56] Într-adevăr, punga ventrală pare să îngăduie o asemănare remarcabilă nu doar cu un prolaps uterin, ci și cu un copil înfășat.

Şi, desigur, aceasta închide cercul revenind la Galen, adică la uterul văzut ca penis nenăscut și la versul renascentist închinat organului masculin văzut ca prunc. Iată *Cîntecul de leagăn al amantului*, scris de Gascoigne:

Dormi ușor, băiatul meu iubit,
Odihnește-te, micul meu Robyn...
Cîntecul de leagăn te va adormi
și toate visele te vor amăgi,
Iar cînd treaz te vei fi ridicat,
Amintește-ți cîntu-acest de îndat'.[57]

Astfel, argumentul lui Duval se întoarce împotriva sa și, într-un mod curios, sprijină ideea împotriva căreia fusese direcționat. Înainte de secolul al XVIII-lea, a observa diferența dintre organe era ceva mult mai problematic decît va părea cu putință mai tîrziu.

Limbajul diferenței și al asemănării. Doresc acum să trec de la imagini la cuvinte. Absența unei terminologii anatomice precise pentru organele genitale feminine și pentru sistemul de reproducere în general este echivalentul lingvistic al tendinței de *a vedea* trupul femeii *ca* o versiune a celui masculin. Ambele atestă nu orbirea, neatenția ori confuzia anatomiștilor renascentiști, ci absența unui imperativ de a crea categorii biologice incomensurabile ale masculinului și femininului, prin intermediul imaginilor sau cuvintelor. Limbajul a forțat observarea diferențelor și a susținut ideea că trupul masculin este o formă umană canonică. Și, invers, faptul că cineva a constatat existența doar a unui singur sex a determinat ca și cuvintele pentru organele genitale feminine să se refere — în ultimă instanță — la organele masculine. Într-o mare măsură, nu a existat o anatomie reproductivă feminină și, prin urmare, nici termenii moderni care se referă la aceasta — vagin, uter, vulvă, labii, tuburi fallopiene, clitoris — nu-și pot găsi cu exactitate echivalenții în Renaștere. (Cred că anatomia, mai mult decît fizica, furnizează cazul paradigmatic al argumentului lui Thomas Kuhn, conform căruia nu se poate trece cu ușurință de la o teorie la alta peste prăpastia revoluției.)

Desigur, a existat întotdeauna, în cele mai multe limbi, o largă elaborare metaforică a termenilor ce desemnau organe și funcții care sînt deocheate ori rușinoase. (Cînd, în ziua de azi, adolescenții vorbesc despre „a da la buci", ei nu se referă la anus.) Totuși, pînă către sfîrșitul secolului al XVII-lea, deseori este imposibil să determini în textele medicale cărei părți a anatomiei reproductive feminine i se poate aplica un anumit termen.[58]

„Nu are nici o importanță — spune Columb cu o perspicacitate de care nu era probabil conștient — dacă îi spui [pîntecelui] matrice, uter sau vulvă."[59] Și pare a nu avea nici o importanță unde se termină o parte și unde începe cealaltă. El dorește să facă o distincție între adevăratul col uterin — „gura uterului (*os matricis*)", care din exterior „oferă ochilor tăi... imaginea unui lin ori a unui cățel proaspăt fătat" care în timpul actului sexual „este dilatat de o uriașă plăcere" și care este „deschis în timpul cît femeia își aruncă sămînța" — și ceea ce am numi vagin, „acea parte în care penisul (*mentula*) este introdus, *ca și cum ar fi vîrît* într-o teacă (*vagina*).[60] (Observați folosirea metaforică a cuvîntului „vagina", cuvîntul latinesc clasic pentru teacă, și care altminteri nu era folosit niciodată pentru partea pe care o denumește azi.) Însă el nu oferă nici un alt termen pentru vaginul „nostru", descrie labiile mici ca „protuberanțe (*processus*), ieșind din uter pe lîngă acea deschizătură care este numită gura uterului" și numește clitorisul, ale cărui proprietăți erectile și erotogene este pe cale de a le lăuda, „aceeași parte a uterului (*hanc eadem uteri partem*)".[61] Precizia pe care Columb a căutat s-o introducă denu-

mind colul uterin adevărata „gură a uterului" dispare atunci cînd deschizătura vaginală devine gura uterului, iar clitorisul, una dintre părțile sale. Limbajul pur și simplu nu mai exista sau nu era nevoie să existe pentru a distinge organele bărbătești de cele femeiești. Același tip de tensiune este evident și la alți anatomiști. Fallopius este nerăbdător să diferențieze colul uterin propriu-zis de vagin, dar nu are un nume mai specific pentru acesta decît „*pudenda* feminină", o parte a unei „găuri" (*sinus*) obișnuite. Tuburile fallopiene, așa cum le descrie el, nu sînt tuburile care transportă ovule de la ovare către uter, ci protuberanțe gemene ale tendoanelor (*neruei*), care penetrează peritoneul; ele sînt goale pe dinăuntru și nu au o deschizătură către uter. Fallopius a rămas credincios sistemului centrat pe imaginea bărbatului și, în ciuda retoricii sale revoluționare, și-a însușit acel loc comun conform căruia „toate părțile care se află în trupul bărbatului sînt prezente și la femeie".[62] Pe de altă parte, dacă nu ar fi așa, femeile nu ar mai putea fi considerate ființe omenești.

Gaspard Bauhin (1560–1624), profesor de anatomie și botanică la Basel, a căutat să clarifice terminologia, însă fără succes. Înclinația de a vedea toate organele genitale în raport cu bărbatul este prea adînc încastrată în limbaj. „Tot ceea ce ține de organele genitale feminine este cuprins în termenul «natural» (*phuseos*)", afirmă el, însă apoi își anunță cititorii că unii autori antici numeau organele genitale masculine tot *phuseos*. Printre cuvintele folosite pentru labii pe care le citează, se numără și grecescul *mutocheila*, însemnînd nas, cu conexiunea sa evident falică sau, tradus mai explicit, „buze ale penisului".[63] Aceasta în schimb se potrivește asocierii labiilor cu prepuțul și ne întoarce cel puțin pînă la acel scriitor arab din secolul al X-lea care sublinia că interiorul vaginului — o descriere curioasă! — „prezintă prelungiri ale pielii numite buze", care sînt „analoage prepuțului de la bărbați și au ca funcție protejarea matricei de aerul rece".[64] După Mondino, labiile străjuiesc „gîtul uterului" așa cum „pielea prepuțului apără penisul", motiv pentru care „Haly Abbas le numește *praeputia matricis* [prepuțul uterului, al vaginului?]".[65] Berengario pur și simplu folosește cuvîntul *nymphae* pentru a se referi atît la prepuțul penisului cît și la prepuțul vaginului, labiile mici.[66] (Și cînd apare un nou penis feminin, labiile devin bineînțeles prepuțul său. Astfel, John Pechy, un cunoscut scriitor englez din timpul Restaurației, descrie „partea membranoasă și zbîrcită care îmbracă clitorisul [nu vaginul] ca un prepuț".[67])

Multe din controversele declanșate în jurul persoanei care a descoperit clitorisul s-au iscat în mare măsură tocmai dintr-o astfel de confuzie asupra granițelor metaforice și lingvistice, consecință a unui model privind diferența sexuală în care denumirile neechivoce pentru organele genitale feminine nu contau. Voi da aici un singur exemplu. Cînd Thomas Vicary, care a scris și a publicat în 1548, înaintea lui Columb, relatează că vulva „are în mijloc un panicul lazartusian, care în latină este numit *Tentigo*", raportul în cauză părea a fi clar. În plus, în engleza de la începutul secolului al XVII-lea, *tentigo* în-

seamnă „tensiune sau poftă trupească; criză de priapism; erecţie". Şi nu se pune chiar deloc întrebarea dacă structura în chestiune este penisul feminin, clitorisul. Cînd însă Vicary se referă la funcţiile acestei părţi, la „cele două utilităţi" ale sale, el pare să descrie un organ complet diferit. Nu se menţionează nimic despre existenţa plăcerii. „Prima (utilitate) este aceea că prin el iese urina, căci altfel s-ar împrăştia pe toată suprafaţa vulvei. A doua este că atunci cînd o femeie îl împinge înspre exterior el altereazā aerul care vine către matrice pentru a tempera căldura." Ceea ce ne-am fi aşteptat de la această denumire, un penis feminin, se dovedeşte a fi o pereche obişnuită de aripioare, un preput feminin cu două utilităţi.[68] Însă orice ar înţelege Vicary prin aceasta, metafora este imposibil de tradus peste prăpastia seculară care separă lumea lui de a noastră.

O ţesătură de cuvinte, asemănătoare constelaţiei de imagini discutate în secţiunile precedente, a fost înmiresmată cu o teorie a diferenţei sexuale şi astfel a sprijinit modelul unisexuat împotriva unei examinări mai generale. Atît în texte cît şi în imagini exista o insistenţă obsesivă, o mişcare în cerc constantă, care ne readuce mereu la masculul ca standard. O trăsătură aproape defensivă sugerează că s-ar putea foarte bine ca politica neoficială a genului să fi generat insistenţa textuală asupra ideii că, de fapt, femeile nici nu existau.

Adevărurile modelului unisexuat

După cum am spus, cîteva părţi ale modelului unisexuat erau în principiu deschise verificării empirice şi, prin urmare, şi falsificării. El a rămas însă netestat, nu numai pentru motivele menţionate mai sus, ci şi pentru că a fost combinat cu un întreg sistem de interpretare, practică clinică şi experienţă zilnică ce l-a apărat de riscul expunerii la ceea ce s-ar putea considera drept probe contrare.

Orgasm şi concepţie. Nu este întru totul surprinzător ca bărbaţii şi femeile să fi crezut că există un corelativ fenomenologic cu sublimul şi misteriosul proces de reproducere. (În imaginaţia multor oameni, orgasmul rămîne chiar şi în ziua de azi legat de concepţie.) Pe de altă parte, probe contrare trebuie să fi existat cu uşurinţă la îndemînă, în sensul că femeile rămîneau frecvent gravide fără orgasm. Totuşi, din mai multe motive, vechea concepţie a supravieţuit. Dovezi sistematice asupra subiectului sînt foarte greu de adunat şi chiar dacă femeile ar fi fost întrebate este mai mult decît posibil ca ele să fi răspuns după cum le dicta tradiţia. Ele şi-ar fi putut aminti greşit noaptea concepţiei sau şi-ar fi relatat în acelaşi mod eronat senzaţiile, deoarece este mult mai uşor să respingi o concepţie nonorgasmică drept o anomalie sau multe luni mai tîrziu să fi uitat pur şi simplu circumstanţele concepţiei, mai ales cînd a face altfel ar fi însemnat să iei în rîs ştiinţa acceptată. Pe scurt,

experiența este relatată și amintită în așa fel încît să fie congruentă cu paradigmele dominante.

La un nivel mai tehnic, nu a fost dificil de a refuza sau de a împinge pînă la limită fapte indezirabile. Cu Aristotel, de exemplu, a fost simplu. Propriul său dicton că „natura nu face niciodată nimic fără un scop și niciodată nu uită ceea ce este necesar" s-a întors firesc împotriva sa.[69] De vreme ce femeile au organe ce se aseamănă cu testiculele bărbatului și de vreme ce ele au în mod evident orgasm sexual — „vei observa aceeași plăcere și puternică trăire ca la bărbați" — părea că nu există nici un motiv în a nega rolul lor de agent activ în reproducere, la fel de important ca acela al bărbaților. „De ce să presupunem că Natura, contrar obiceiului său, ar face risipă de fluide și de părți inutile?", întreabă retoric medicul progresist de la Oxford, Nathaniel Highmore.[70] Or, așa cum se exprima Lemnius în 1557, folosind o comparație care va avea rezonanță într-o societate din ce în ce mai comercială, uterul unei femei nu este pur și simplu „angajat de bărbați, după cum navele comerciale trebuie să fie navlosite de ei." Și chiar dacă — așa cum nega el — sămînța femeii nu ar avea alt scop „decît de a excita, mișca și stimula plăcerea feminină", ea ar avea totuși o importanță uriașă, deoarece fără „apetitul sexual și fără pofta trupească vehementă și înfocată" pentru unire carnală, nici bărbatul, nici femeia nu ar urma porunca lui Dumnezeu de a se înmulți și de a fi roditori. Astfel, faptul că femeile aveau gonade ca bărbații, că nutreau dorințe sexuale, că în general secretau un lichid în timpul actului sexual și, probabil, prezentau semne ale „plăcerii și trăirii puternice", totul confirma corelația orgasm/concepere pe care Aristotel sau cel puțin filozoful din el a căutat s-o discrediteze.[71]

Să fim siguri că lichidul produs de femei nu semăna cu substanța ejaculată de bărbat, însă aceasta era exact ceea ce se aștepta. În primul rînd, două lucruri nu trebuie neapărat să semene pentru a fi identice, ca pîinea și vinul de împărtășanie. Mai prozaic, se pare că modelul galenic al sexelor ordonate ierarhic ar fi prezis diferențele dintre particularitățile celor două sexe. Însuși patriarhatul a fost întemeiat pe credința că „prin travaliul și suprasolicitarea testiculelor sau ale pietrelor", sîngele este transformat în spermă, a bărbatului fiind „fierbinte, albă și densă", în timp ce a femeii ar fi „mai subțire, mai rece și mai diluată".[72]

Relația dintre căldură (orgasm) și concepție a fost și ea profund implicată în practica și teoria medicală în general. După cum am văzut, modelul unicarnal și rolul orgasmului aici sînt reprezentate, în general, în economia corporală a fluidelor și se răsfrîng asupra întregii structuri a medicinei galeno-hipocratice. Experiența pacienților ar fi confirmat-o, în ciuda tendinței universale a oamenilor de a crede, chiar și atunci cînd ridiculizează, în eficacitatea tămăduitorilor lor.

Însă căldura și, în mod special, orgasmul s-au integrat în tratamentele mai lumești ale sterilității, amenoreei și celorlalte stări organice înrudite, fără a mai menționa disfuncționalitățile sexuale ale căror cauze fiziologice sînt ace-

leași ca în cazurile de mai sus. Un medic, un chirurg, o moașă, o doftoroaie sau orice alt vindecător consultat într-una din aceste probleme, și în special în cazul sterilității, ar fi suspectat imediat o anumită patologie calorică. Și de vreme ce analiza statistică a concepției a evoluat numai de curînd, iar renunțarea la orice terapie are o remarcabilă șansă de succes în tratarea sterilității, pare probabil ca aproape orice sfat, referitor la căldura și plăcerea sexuală, pe care tămăduitorii renascentiști s-ar fi întîmplat să-l dea pacienților lor, să fi părut deseori ca fiind destul de eficient pentru a confirma modelul pe care se întemeia.[73]

Chiar defectele anatomice suspectate puteau fi considerate dăunătoare, din cauza efectului lor asupra plăcerii. Dacă în timpul coitului — după cum se credea — trupul reproducător „aruncă" sperma „cuprins de tremur", atunci neregularitățile dintre corpuri în contactul fizic respectiv ar fi printre primele posibilități investigate de medici la pacienții consultați în problema sterilității.[74] Dacă penisul nu se freacă așa cum trebuie, ar fi posibil ca fie unul, fie ambii parteneri să nu aibă orgasm și prin urmare să nu producă spermă. Fallopius susține că un preput malformat trebuie să fie corectat mai puțin din motive cosmetice decît pentru faptul că un penis lipsit de preput nu este „lubrifiat natural"; „lubrifierea" este necesară pentru plăcerea sexuală și „cînd plăcerea este mai mare, femeia aruncă sămînța și materia corespunzătoare pentru formarea fetusului și pentru producerea membranelor".[75] Preput lipsă înseamnă fricțiune mai puțină; orgasm feminin lipsă înseamnă sterilitate. Un penis prea scurt poate avea același rezultat dintr-un motiv similar: incapacitatea de a satisface femeia. (Avicenna a fost o autoritate în astfel de probleme.) Și, de asemenea, un membru prea mare ar putea diminua plăcerea feminină, cu toate că un doctor german din secolul al XVI-lea este sceptic: „Poate că nu ați auzit prea multe plîngeri despre un penis prea lung", scrie el; „vă spun eu, cu cît este măciuca mai lungă, cu atît mai bine."[76]

Însă căldura genitală, rezultată din frecarea organelor genitale, a fost de fapt interpretată ca parte a unei economii calorice mai cuprinzătoare, așa cum sperma a făcut parte dintr-un trafic general de fluide fungibile. Astfel, excesul de căldură care a fost considerat drept cauza emisiilor nocturne sau a ejaculărilor premature ar putea fi atenuat prin reducerea ponderii mîncărurilor picante, suprimarea „închipuirilor legate de femeia dorită" sau evitarea dormitului îndelungat pe spate (pentru că somnul pe spate duce la încălzirea rinichilor, ceea ce duce la creșterea producției de excremente în general și prin urmare și de spermă).[77]

Acestea erau probleme serioase. Într-o societate în care unul din cinci copii murea înainte de împlinirea vîrstei de un an și unde chiar familiile prospere se puteau considera norocoase dacă aveau urmași, orice risipă de spermă era o problemă cît se poate de critică și serioasă. Un medic francez povestește cum un bărbat a venit la el în martie 1694 pentru că „ori de cîte ori era înclinat să se apropie de soția sa, erecția era urmată atît de repede de ejaculare încît nici nu avea putința s-o penetreze. Acest fapt l-a împiedicat să aibă mai

mulți copii; şi, pentru că îi rămăsese doar unul singur, îi era teamă să nu rămînă și fără el." De la Motte i-a prescris calmante și i-a sugerat să se abțină de la vin, tocană de carne, ostropel de vînat sau alte mîncăruri care te pot încinge. Starea lui s-a îmbunătățit, însă soția sa a rămas sterilă „deși încă foarte tînără".[78]

Problema căldurii excesive la femei făcea și ea parte din orice diagnostic diferențial privind cauzele sterilității în epoca Renașterii. Dorință excesivă; păr bogat, închis la culoare și cîrlionțat (la bărbați, părul era un semn al virilității, curajului și al acelei călduri vitale ce apărea în adolescență și care în cele din urmă îi deosebea de femei); menstruație de scurtă durată sau absentă (trupul fierbinte ardea materialele în exces, care la femeile normale erau eliminate prin ciclurile lunare), și așa mai departe, toate indicau o problemă de căldură excesivă care ar arde sămînța. În aceste situații erau prescrise calmante.[79]

Totuşi în literatura de specialitate problema căldurii insuficiente este mult mai pe larg abordată comparativ cu surplusul caloric. Absența dorinței sexuale la bărbați și cu mici adaptări și la femei ar putea fi vindecată prin frecarea șalelor cu medicamente calorice sau prin discuții lascive; alte medicamente, cochetărie şi mai multe discuții ar putea vindeca o „dereglare a principiului vital", incapacitatea de a avea o erecție atunci cînd dorința însăși era satisfăcătoare. La femei, adversitatea și lipsa dorinței „pentru plăcerile legiuite", mai ales cînd sînt însoțite de un puls slab, sete infimă, urină subțire, „lipsă de plăcere și desfătare" în timpul coitului, păr pubian puțin și alte semne asemănătoare erau indicii importante — în formularea unui diagnostic — privind răceala excesivă din testicule și prin urmare căldura insuficientă pentru amestecul sămînței. Așa cum se exprima Jacob Rueff în discuția referitoare la problema frigidității, „fecunditatea soțului și a soției poate fi afectată foarte mult, din lipsa dorinței de a fi familiarizat cu Venus".[80]

Deci dorința era un semn al căldurii, și orgasmul un semn al suficienței sale, căldura putînd să asigure astfel „fecundarea în timpul copulației". Pentru a produce căldură suficientă la femei, discuțiile și tachinările erau considerate un bun început.[81] Ele „trebuiau pregătite pentru dulcile îmbrățișări prin cuvinte amestecate cu sărutări lascive", deoarece dacă „bărbatul este rapid, iar femeia prea înceată, cele două semințe nu se întîlnesc în același moment, așa cum cer regulile concepției".[82] (Invariabil, se considera că bărbații se excită mai repede decît femeile.) Ambroise Paré, cel mai important chirurg al timpului său, își începe relatarea referitoare la reproducere — frecvent tradusă — prin sublinierea importanței flirtului, mîngîierilor și excitării. (Ascultătorii sfaturilor sale sînt cu siguranță bărbații.) În relatarea sa, bărbații trebuiau literalmente să convingă sămînța feminină să iasă din femeie. Cînd soțul intră în camera soției sale, „el trebuie s-o întrețină cu tot felul de hîrjoneli, comportament desfrînat și aluzii la relații sexuale". Dacă o găsește „înceată și mai rece, el trebuie să o mîngîie, s-o îmbrățișeze și s-o gîdile"; trebuie să se „furişeze" în „cîmpia naturii", să amestece „săruturi îndrăznețe cu vorbe și discursuri deocheate" și să îi mîngîie „părțile secrete și mamelele

[sînii] pînă cînd se aprinde și este încinsă de poftele trupești". Ritmul și sincronizarea sînt extrem de importante, recomandă el, și dacă e ca cele două semințe să țîșnească deodată, bărbatul trebuie să fie conștient că partenera sa nu este „așa de rapidă pentru a ajunge la acest punct" ca el; și nu trebuie să părăsească prea curînd femeia, imediat după orgasmul ei, „ca nu cumva aerul să intre în uterul deschis" și să răcească semințele proaspăt sădite.[83]

Dacă toate acestea dădeau greș, farmacopeea renascentistă, ca și compilațiile anterioare, era plină de medicamente despre care se credea că acționează fie direct, fie prin magie simpatetică. Paré recomanda ca „părțile ei ascunse să fie unse cu un decoct de ierburi fierbinți, făcut cu muscat sau fiert în alt vin bun", sau ca vaginul să fie frecat cu zibetă ori mosc. Ienupărul și mușețelul, inima unui mascul de prepeliță atîrnată la gîtul bărbatului și inima unei femele la gîtul femeii — probabil din cauza caracterului fertil al păsărilor în general și al prepelițelor în particular —, drojdie de bere și coji de mazăre, foloseau toate la manipularea căldurii trupului unisexuat.[84] Astfel sabina (ienupărul, deja prezent în gin) ar putea fi prescrisă pentru a determina erecția la un bărbat impotent, pentru a încălzi organele genitale ale unei femei sterile și pentru a produce un uter cald și neprimitor, ca în cazul unei prostituate din Somerset, care dorea să pună capăt graviditătii sale. Același lucru este valabil și pentru mustul-din-bere (pelin sau artemisia), calamină, condimente ca ghimbirul sau scorțișoara, precum și amestecuri preparate din diferite părți ale animalelor.[85]

Un corpus uriaș de cazuistică și de știință a fost astfel legat de căldură, orgasm și reproducere. A fost și rămîne dificil de evaluat eficacitatea terapiilor speciale și n-ar trebui să pară ciudat că experiențele pacienților, necontestate de tehnicile moderne de supraveghere și analiză statistică, ar putea să confirme concepția conform căreia cu cît plăcerea este mai intensă, cu atît actul sexual este mai fecund.

Fungibilitatea fluidelor. Economia fluidelor discutată în Capitolul 2 era parțial o ideologie — un fel de a descrie femeile ca fiind mai reci, mai puțin bine alcătuite și mai proteice decît bărbații — și parțial o modalitate de a înțelege trupul în general ca fiind mult mai puțin limitat și restrictiv decît îl înțelegem astăzi. Dar economia fluidelor era totodată și o cale de a organiza observațiile empirice, care o confirmau pe ea cît și viziunea asupra diferenței sexuale, pe care în fond economia o modela.

Pentru început, anumite descoperiri anatomice, care au îmbunătățit anatomia galenică, păreau de fapt să confirme fiziologia de bază a modelului unisexuat, deși nimeni nu ar fi considerat necesară o astfel de testare. Vesalius, de pildă, a observat corect că ceea ce noi vom numi ovar stîng și vene testiculare își au originea nu în vena cavă, ci în vena renală stîngă (fig. 41) — contrar celor afirmate de Galen. De aici el a tras concluzia că în timp ce vena dreaptă poate „duce sîngele pur la testicule", cea stîngă, venind din apropierea rinichiului, ar putea fi axată pe transportarea unui sînge mai apos, mai seros, a cărui „calitate sărată și acidă poate stimula emisia semințe". Ceea ce

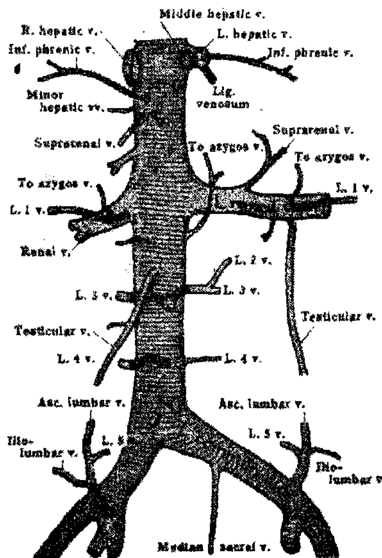


Fig. 41. Această imagine expune vena testiculară stîngă, numită la femei vena ovariană, care iese din vena renală stîngă şi nu din vena cavă, iar trunchiul ei este plasat vertical în centrul imaginii.

s-a considerat a fi o corecţie semnificativă a ideilor lui Galen s-a potrivit astfel foarte bine cu noţiunea perfect galenică a pruritului genital, a senzaţiei sexuale, fiind cel puţin în parte rezultatul caracteristicilor corozive ale anumitor fluide corporale.[86]

Dimpotrivă, o constatare care ar fi militat împotriva economiei fluidelor din trupul unisexuat, cum era de pildă descoperirea cunoscută deja de Leonardo a faptului că vasele epigastre care merg la sîni nu îşi au originea în vasele uterine şi că de aceea sîngele de la uter nu poate fi prea simplu transformat în lapte şi viceversa, a fost cu uşurinţă ignorată. O părticică neaşteptată din sistemul circulator pălea în faţa învăţăturilor clinice şi populare ale căror rădăcini ajungeau la Hipocrat ca şi în faţa întregii ordini macrocosmice din care aceste învăţături făceau parte.[87] „Şi nu este oare acelaşi sînge, care, după ce a fost în uter, se află acum în sîni, albit de principiul vital prin căldura sa naturală?" întreabă retoric Laurent Joubert, unul dintre cei mai mari vulgarizatori ai medicinei din secolul al XVI-lea. Desigur. Faptul că femeile care alăptau nu aveau, de regulă, menstruaţie şi — aşa cum a spus Joubert — femeile care aveau menstruaţii abundente (dovadă a unui surplus de materie) puteau să aibă şi o mare cantitate de lapte de îndată ce se oprea menstruaţia făcea parte dintre cunoştinţele obişnuite în epocă. (Această discuţie se desfăşoară în contextul unui efort stîngaci de a face ca observaţia să se refere la unele întrebări de istorie naturală, astfel încît răspunsurile să fie corecte. De exemplu, Joubert neagă afirmaţia făcută de Paré, conform căreia excesul de sînge menstrual poate produce „semne din naştere".)[88]

Doctorii au continuat să scrie de parcă sistemul circulator real nu avea pur şi simplu nici o importanţă. Noile observaţii clinice păreau să confirme păre-

rea că menstruaţia era pur şi simplu o cale de a elibera trupul de materiile în exces şi nu ceva specific unui organ feminin sau o cale unică. Astfel, un medic oferea o listă detaliată a tuturor locurilor şi formelor sub care sîngele apărea atunci cînd nu putea ieşi prin locul obişnuit: la o femeie saxonă ieşea prin ochi; la o călugăriţă, prin urechi; o femeie din Stuttgart a scăpat de el vomitînd; o sclavă, scuipînd; o femeie din Trento, prin buric; altele, prin sîni; şi, în sfîrşit (chiar şi el găseşte fenomenul „foarte uimitor"), prin degetele arătătoare şi degetele mici, în cazul unei anume Monica.[89] Christopher Wirsung, popular scriitor german, susţinea că în timpul gravidităţii sîngele menstrual are trei trasee diferite, chiar dacă el nu ştia precis cum reuşea trupul să efectueze această împărţire: cel mai rafinat şi delicat era rezervat fetusului, cel de mijloc trecea „prin diferite vene către sîni" pentru a fi transformat în lapte, iar cel mai puţin prelucrat rămînea în urmă ca să fie eliberat la sfîrşit, în momentul naşterii copilului. Calea de la uter la sîni este evident mai puţin relevantă în comparaţie cu «arta poetică» folosită pentru lapte şi sînge. O persoană atît de bine informată ca anatomistul englez Helkiah Crooke, care cu siguranţă ştia că nu există nici o legătură între vasele uterului şi cele ale pieptului, susţinea cu toate acestea că sînii sînt extraordinar de bine situaţi pentru a „transforma şi prelucra" sîngele în lapte, dată fiind apropierea lor de inimă, de „fabrica de căldură".[90] Aşa că, deşi anatomia nu sprijinea corelaţia sînge/lapte, în schimb concepţiile despre inimă — considerată drept furnalul trupului — susţineau această corespondenţă.

Observaţiile despre periferia civilizaţiei occidentale şi despre condiţiile patologice păreau a furniza dovezi noi şi directe cu privire la statutul incontestabil al fluidelor şi al identităţii fundamentale existente între diferite forme de sîngerare atît printre bărbaţi cît şi printre femei. Femeile indiene din Brazilia „nu au niciodată menstruaţie (*flowers*)", notează prin secolul al XVII-lea un compilator englez de curiozităţi etnografice, deoarece „fecioarele de doisprezece ani sînt tăiate lateral de la subsuoară pînă la genunchi de către mamele lor (şi) unele presupun că în acest fel ele împiedică fluxul lunar". Pe lîngă aceasta, Joubert credea că braziliencele „nu au menstruaţie, nu mai mult decît animalele femele", în timp ce Nicholas Culpepper, neobositul scriitor şi publicist englez din secolul al XVII-lea, notează că măcar cîteva tot „nu au niciodată menstruaţie şi cu toate acestea sînt fertile, ca dovadă a afirmaţiei generale că femeile fierbinţi pot concepe chiar dacă nu au ciclu.[91]

Şi invers, în economia unisexuată a fluidelor, bărbaţi ciudaţi sau efeminaţi ar putea avea lactaţie. Hieronymus Cardanus, medicul de curte al regelui Danemarcei, spune bazîndu-se pe relatările călătorilor că în unele regiuni „aproape toţi bărbaţii au o mare cantitate de lapte în sîni".[92] (Un comentator italian citează unul dintre cele mai grăitoare cazuri prezentate de Cardanus: „Antonio Benzo, în vîrstă de 34 de ani, palid, gras şi cu foarte puţin păr pe faţă, avea atît de mult lapte în sîni, încît putea hrăni un copil.")[93] Bărbaţii, gîndea un doctor englez, dacă aveau „o înfăţişare rece, umedă şi feminină", era foarte posibil să aibă lapte în sîni, părere împărtăşită şi de Joubert, care

adaugă că astfel de bărbaţi pot fi întîlniţi mai mult în Orient. El dă, în completarea dovezilor lui Aristotel, exemplul unui nobil sirian care şi-a hrănit copilul cu laptele propriu mai mult de şase luni.[94]

Asta nu înseamnă că imaginea unui Cristos care alăptează metaforic, al cărui sînge hrăneşte propria-i biserică aşa cum laptele Mariei l-a hrănit pe el sau imaginea pruncului Isus zugrăvit cu sîni de femeie din care e gata să ţîşnească laptele trebuie să fie interpretată la fel ca exemplele mai degrabă etnografice de tipul celor tocmai citate. Dar asemenea imagini sugerează limpede că în lumea sexului unic trupul a fost mult mai puţin constituit şi mult mai puţin constrîns de categoriile diferenţei biologice decît avea să se întîmple după secolul al optsprezecelea. Graniţa între imaginea unui Cristos mai matern şi mai feminin care alăptează — frecventă în reprezentările religioase — şi bărbaţii cu lapte din prozaica etnografie şi din rapoartele clinice nu este în nici un caz clară.[95]

Evident, cazurile de amenoree printre indieni sau şi mai ciudatele relatări despre bărbaţi cu lactaţie nu trebuie să fie interpretate ca o confirmare a economiei de fluide fungibile. Absenţa menstruaţiei în timpul lactaţiei ar fi atribuită astăzi modificărilor hormonale şi nu preschimbării surplusului de sînge în lapte. De aceea va fi nevoie de un salt al imaginaţiei pentru a înţelege cum interpretau doctorii şi moaşele din Renaştere mare parte din materialul clinic, ca o confirmare a unei înţelegeri teoretice complet diferite a trupului. Însă aşa s-a întîmplat; ceea ce noi vom concepe ca fiind fluide distincte, specifice din punct de vedere sexual, erau pe atunci metaforic combinate în modelul unisexuat. „Neregularitatea" (*Gebrechen*) pe care „femeile o numesc substanţa albă, iar doctorii *menstrua alba*" era considerată, de exemplu, de către un medic german din secolul al XVI-lea nu ca o scurgere vaginală anormală, ci ca un fluid care „are multe în comun cu fluxul spermei masculine" şi care apare atunci cînd dereglarea termică — fierbinţeala sau răceala excesivă — transformă menstruaţiile în ceva asemănător cu „sperma masculină".[96] (În acest caz, se renunţă la *Regel*, cuvînt german pentru regularitate sau lege, folosit de asemenea şi pentru menstruaţie.)

În mod similar, scurgerile de sînge la bărbaţi, petrecute în mod natural sau prin fleboctomie, nu au fost considerate — în cadrul a ceea ce a fost doar întîmplător o economie a fluidelor marcată de gen — drept o sîngerare ocazională, ci drept un substitut masculin al menstruaţiei. Bărbaţii sîngerau în mod obişnuit primăvara — mai ales cei care prea puţin au trăit pînă atunci o asemenea experienţă — pentru a se elibera de o pletoră pe care femeile o eliminau în fiecare lună. Chiar şi în secolul al XVIII-lea, anumite sîngerări patologice la bărbaţi erau puse încă pe seama menstruaţiei. Albrecht von Haller credea că la unii puberi hemoragiile nazale eliberau sîngele în exces care la fete găsea „o cale de ieşire mult mai simplă, prin partea de jos"; iar Hermann Boerhaave relata cazul unui „anume negustor, aici la Leyden, un om cinstit care lunar elimină prin arterele hemoroidale o cantitate de sînge mai mare de-

cît cea eliminată de uterul multor femei sănătoase".[97] (Această asociere ne duce cel puţin pînă la Aristotel.)

Într-adevăr, întreaga matrice a practicii medicale corela fiziologia fluidelor, orgasmul, concepţia şi căldura. Bărbaţii reci, puţin temperamentali, mai puţin potenţi şi fecunzi erau după toate probabilităţile mai curînd expuşi la a suferi sîngerări asemănătoare menstruaţiei, precum şi la o mulţime de alte tulburări mentale şi fizice supărătoare; femeile reci erau considerate ca fiind mai potrivite pentru a suferi de retenţia spermei sau a surplusului de sînge, de amenoree şi care, la rîndul lor, puteau avea o mare varietate de sechele clinice: depresie, greutate în membre, sterilitate, cloroză, isterie. Medicamente calorice, o fricţionare a organelor genitale (în cazul femeilor) efectuată de către o moaşă sau chiar ardoarea coitului puteau încălzi trupul rece şi umed spre a-l aduce la normalitate şi a-i restabili echilibrul de fluide. Problema era deci căldura.

Publicul renascentist ar fi considerat nesemnificativ din punct de vedere fiziologic cazul unei tinere, prezentat în *Anatomia melancoliei* de Robert Burton, despre care se credea că şi-a pierdut minţile din pricina întîrzierilor menstruale şi care, printr-un noroc neaşteptat — din perspectiva lui Burton —, a ajuns într-un bordel unde se culca cu cincisprezece bărbaţi pe noapte. Această experienţă i-a vindecat amenoreea şi a însănătoşit-o mintal. Pe de altă parte, menstruaţia normală sau chiar falsă la femei a fost considerată ca un semn al căldurii corporale normale şi al receptivităţii sexuale. Cavalerul din *Aventurile stăpînului F. J.* de George Gascoigne face tot ce-i stă în putinţă să curteze o doamnă pînă cînd, într-o zi, ea are o teribilă hemoragie nazală. Atunci, cu ajutorul lui, epistaza ei este rezolvată, iar el ajunge în sfîrşit în patul doamnei.

Astfel, o întreagă tradiţie clinică a înglobat părţile verificabile ale modelului unicorporal. Descoperirile şi observaţiile specifice (cum ar fi, de pildă, că orgasmul nu însoţea întotdeauna concepţia, că nu existau căi de comunicaţie directe între uter şi sîni, că secreţia vaginală la femei nu avea nimic comun cu sămînţa bărbaţilor) nu puteau, chiar luate împreună, să zdruncine convingerile antice, atît de adînc înrădăcinate în modul în care bărbaţii şi femeile înţelegeau să acorde atenţie propriilor trupuri şi să şi le îngrijească. Iar atunci cînd observaţiile — extrem de diverse — reale sau prezumtive erau interpretate prin restricţiile modelului, aceasta nu făcea decît să confirme principiile dogmatice ale acelor credinţe.

Trupuri şi metafore

Cu toate că în capitolul următor voi aborda explicit extraordinar de bogata relaţie dintre lumea socială a celor două genuri şi trupul unisexuat, nu doresc să-l închei pe cel de faţă fără a cerceta pe scurt o retorică alternativă a diferenţei faţă de anatomia izomorfismului şi fiziologia fluidelor fungibile pe

care le-am evidenţiat şi care proclamă calităţile *unice* ale trupului femeii şi presupusul rol al acestor atribute corporale în determinarea sănătăţii şi a statutului social al femeilor. De exemplu, în capitolul 32 din *Tiers livre de Pantagruel* de Rabelais, dr Rondibilis spune că natura „a plasat într-un loc secret şi interior" al trupului femeii „un animal, un organ care nu poate fi aflat la bărbaţi". În secolul al XVII-lea, moaşa Louise Bourgeois lasă problema sterilităţii masculine pe seama doctorilor, însă susţine că mai ales la femei aceasta este cauzată mai frecvent de umiditatea uterului; că femeile ar fi la fel de sănătoase ca bărbaţii, atît fizic cît şi psihic, dacă nu ar exista acest organ şi că în general Dumnezeu a creat caracteristicile sale patogene unice — ca, de exemplu, tendinţa uterului de a se mişca şi de a provoca isteria — tocmai pentru a preveni invidia între sexe şi pentru a-l aduce pe bărbat să fie cuprins de milă şi de iubire faţă de femeie.[98] În plus, există o uriaşă literatură care corelează umorile reci şi umede, considerate a predomina în trupurile femeilor, cu trăsăturile lor sociale — caracterul înşelător, nestatornicia, instabilitatea —, în vreme ce umorile fierbinţi şi uscate din trupurile bărbaţilor răspund — după cum se presupunea — pentru onoarea, curajul, tonusul lor muscular, ca şi pentru rezistenţa obişnuită a trupului şi spiritului.

Bineînţeles că *ambele* modalităţi de exprimare proclamă neechivoc diferenţa. Ambele ordonează diferenţa sexuală pe o axă verticală a ierarhiei. Ambele confirmă un fapt evident: femeile au uter, iar bărbaţii nu. Parafrazîndu-l pe Ian Maclean pe tema logicii aristotelice a opoziţiei sexuale, ambele modalităţi de exprimare se referă cîteodată la o opoziţie „a lipsurilor", iar altă dată la o opoziţie a contrariilor care pot sau nu să admită intermediari şi uneori — aş spune chiar întotdeauna — la alte părţi ale sistemului cognitiv, alte „opoziţii corelative".[99]

Însă aceste modalităţi de exprimare diferă şi în două aspecte importante. Primul este retoric. Anatomiştii, medicii şi chiar moaşele pe care le-am citat scriau spre a-i face pe cititori să înţeleagă trupul şi fluidele sale doar într-un anumit mod. Ei formulau cu claritate o serie de revendicări reprezentaţionale sau semiotice: anume că uterul trebuie *înţeles* ca un penis interior; că menstruaţia trebuie *înţeleasă* ca o eliberare a femeilor de o pletoră pe care trupurile mai calde şi mai active ale bărbaţilor o consumau în cursul vieţii zilnice. Aceste moduri de interpretare erau pline de semnificaţii culturale; ele nu erau însă expuse în primul rînd pentru a scoate în evidenţă fundamentele corporale ale ordinii sociale. Pe de altă parte, anumite cărţi de obstetrică şi medicină, scrise de autori ce doreau să-şi pună în valoare cunoştinţele de specialitate, precum şi o mulţime de cărţi despre femei — pro şi contra — considerau trupul ca şi cînd ar conţine motivele necesare şi suficiente pentru problemele medicale şi caracteristicile comportamentale de care aceştia erau preocupaţi în mod specific.

Cea de-a doua diferenţă (şi în acelaşi timp afinitate) este legată de modul în care aceste două viziuni renascentiste au interpretat trupul în relaţie cu semnificaţiile sale culturale. Nici una din ele nu precizează însă doar metafo-

ric rangul sexelor în marele lanț al ființei — nimic nu este *doar* metaforă în acest sistem cultural —, dar acesta nu este nici doar corporal. Viziunea monotrupească pe care am explicat-o ceva mai devreme pare a se referi la organele și trăsăturile corpurilor, în general, ca la modalități de exprimare a ierarhiei, ca la elemente ale unei rețele de semnificații. Pe de altă parte, discursul asupra unicității femeii pare a postula o teorie reducționistă aproape modernă a cauzalității corporale, chiar dacă aceasta nu dezvoltă noțiunea de opoziție corporală incomensurabilă atît de mult pe cît ar vrea autorii postiluminiști. Încă un lucru, și acesta este punctul critic, elementul metaforic și cel corporal sînt încă atît de legate unul de celălalt, încît diferența dintre ele ține mai degrabă de accentuare decît de tip.

Chiar o afirmație aparent directă asupra trupului ca aceea pe care Rabelais o pune în gura dr Rondibilis se întoarce împotriva ei înseși și devine un cu totul alt lucru: uterul începe să sune iarăși ca un penis. Numai femeile au uter, spune Rondibilis, fără să facă nici o aluzie la ipocrizia literară. Însă uterul este „un animal", continuă el, un pas către metaforă și o aluzie la *Timaios* (*91b–d*), unde Platon se referă la *ambele* organe genitale — masculine și feminine — ca la niște animale înclinate să rătăcească la nesfîrșit, dacă nu sînt satisfăcute.[100] Și apoi, în obișnuita manieră renascentistă de a aduna similitudini, acest organ — uterul, despre care se spune că nu există la bărbați — devine *un membre*, termen care poate însemna desigur pur și simplu un organ, dar care în secolul al XVI-lea se referea mai ales la un organ extern — braț sau picior — sau cînd era folosit singur, ca în „membrul lui", la penis. Nu a existat nici un context în care *membre* să se refere vreodată la „membrul ei".[101] Esențialul nu este însă aici că Rondibilis face o afirmație controversată spunînd că numai femeile au uter; nimeni nu a negat aceasta. Mai degrabă este vorba despre faptul că încă o dată un organ feminin este atras pe orbita metaforică a bărbatului, nu pentru a face o afirmație despre asemănare, ci pentru a susține că întreaga diferență este reprezentată pe scala verticală a bărbatului.

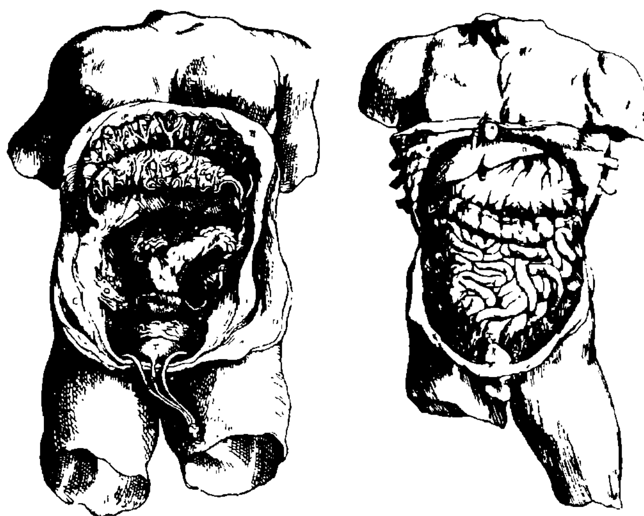
De asemenea, exact în acele contexte în care uterul pare a fi în modul cel mai întemeiat sursa organică a bolii, ca în argumentul că isteria este provocată de un uter deplasat, el devine extrem de profund legat de o semnificație extracorporală. Chiar în scrierile clasice este greu de înțeles cum a fost posibilă acceptarea afirmației că uterul se mișcă și astfel *devine cauza* isteriei. În secolul al III-lea a.Chr., Herophil a descoperit ligamentele uterine, iar Galen pur și simplu a repetat vechile argumente cînd a spus că „cei ce au experiență în anatomie" ar recunoaște absurditatea unui uter mobil: „complet fără noimă".[102] Cineva trebuie să fi crezut literalmente într-un uter nestăpînit — poate o credință populară — sau doctorii nu ar fi considerat necesar să mai continue atacurile asupra acestei concepții, iar preponderența terapiilor bazate pe fumigație sugerează că adepții lor au subscris la această interpretare literală. Însă pînă în secolul al XVI-lea, nu exista în mod manifest nici un loc în trup către care să se deplaseze uterul.

Noua anatomie şi mai ales larga răspîndire a ilustraţiilor anatomice (vezi fig. 42–44) mult deasupra îngrădirilor stabilite de învăţata comunitate de moaşe, chirurgi-bărbieri şi nespecialişti au demonstrat nu numai că uterul este mai mult sau mai puţin ţinut pe loc de ligamente foarte mari, ci şi că spaţiul dintre el şi gît este plin cu alte organe şi despărţit prin membrane groase. Galen subliniase deja că peritoneul acoperă vezica urinară şi uterul, dar acum aceasta se şi putea vedea de către oricine, minunat expus în obişnuitul şi oarecum prăpăditul tors clasic.[103] Astfel, noua anatomie a făcut imposibilă interpretarea literală a uterului deplasat; însă ea nu a produs o nouă retorică a bolii. Asemenea iatrochimiei lui Paracelsus, care pare a fi dar nu este o versiune a chimiei medicale moderne, noua anatomie ne ispiteşte să credem că autorii renascentişti au vorbit probabil despre organe aşa cum o facem şi noi astăzi, ceea ce nu s-a întîmplat. Orice aspect ar fi dezbătut atunci cînd reflectau asupra mobilităţii uterului, discuţia nu se referea în nici un caz la alunecările reale ale unui organ dinspre zona inferioară a corpului — unde era bine fixat prin ligamente — către zona superioară, pentru aceasta organul cu pricina trebuind să traverseze în sus un spaţiu de un picior şi jumătate* în care se aflau îngrămădite multe alte organe.

În secolul al XVIII-lea, acest lucru era perfect evident. Atunci cînd Tobias Smollett, autor al romanului *Humphrey Clinker*, totodată chirurg şi chiar „negrişor“ la scrierea celebrului tratat de obstetrică semnat de Smellie, a ridiculizat-o pe moaşa engleză Elizabeth Nihell pentru faptul că aceasta citase uterul mobil descris de Platon, dna Nihell a replicat că *desigur* ea a înţeles să folosească expresia în sens figurat. Smollett, a spus ea, a citat-o în afara contextului numai ca s-o pună într-o lumină defavorabilă.[104]

Deşi mai puţin greu de rezolvat, dificultăţile de traducere apar şi în interpretarea umorilor. Doctorii ca şi oamenii simpli din vremea Renaşterii credeau că echilibrul umoral al sexelor diferă de-a lungul axei cald şi rece, umed şi uscat; că astfel de diferenţe au implicaţii atît pentru anatomie cît şi pentru comportament şi că dezechilibrul umoral provoacă boli. Ei vorbeau de parcă undeva în corp s-ar fi aflat nişte caracteristici calde sau reci, a căror prezenţă se făcea cunoscută prin anumite particularităţi observabile: culoare a pielii, păr, temperament. Pe de altă parte, nimeni nu credea că o cantitate cuantificabilă dintr-o umoare poate determina ca o persoană să fie bărbat sau femeie. Îşi imaginau însă că există femei bărbătoase, hirsute şi fierbinţi, precum şi bărbaţi efeminaţi, reci şi fără păr pe trup, mai reci decît femeile în mod excepţional de fierbinţi. Afirmaţia era mai degrabă că bărbaţii-ca-specie sînt mai fierbinţi şi mai uscaţi decît femeile-ca-specie. Nici nu s-a afirmat că se poate într-adevăr simţi umezeala sau răceala, prin care se deosebesc femeile de bărbaţi, sau că ocazional acestea provoacă indispoziţii femeilor.[105] Umorile nu erau asemenea organelor şi nu aveau rolul pe care îl jucau organele în patologia sau teoria socială din secolul al XVIII-lea. Deşi umorile erau „mai

* Aproximativ 46 cm (*n. t.*).



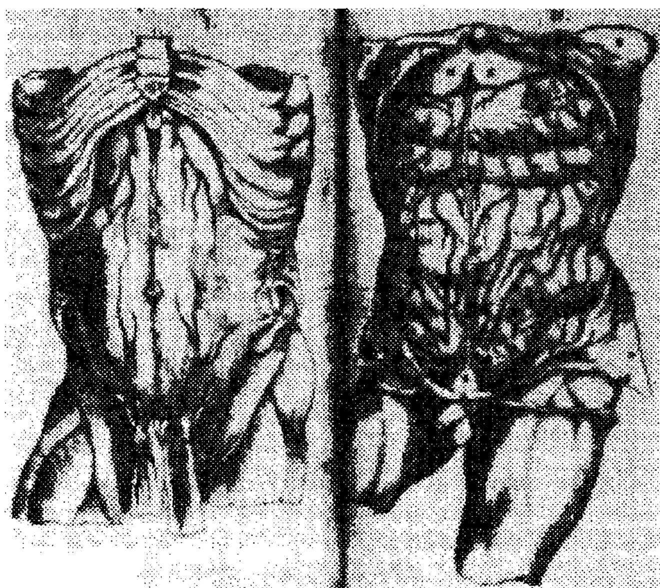


Fig. 42–44. Fig. 42 (dreapta sus) prezintă torsul femeii din care a fost extras vaginul din fig. 20. Vesalius ne spune că anexele uterului sînt la locul lor, dar că a îndepărtat peretele abdominal și intestinele pentru a prezenta această imagine. Fig. 43 expune un tors masculin, aflat cu cîteva pagini în urmă, deschis pentru a dovedi că intestinele se află încă la locul lor. Evident, acest desen era menit să se aplice și în cazul femeilor. Două planșe anterioare din *Fabrica* (fig. 44, rîndul de jos), prezentînd peretele abdominal al unui tors masculin aflat încă la locul său, au fost combinate și folosite ca parte introductivă și ilustrare la un celebru manual de obstetrică din secolele al XVI-lea și al XVII-lea, scris de Raynald — *The Birth of Mankind* (1545).

reale“ decît uterul deplasat şi cu siguranţă că nu erau „doar nişte metafore“ sau modalităţi de exprimare, ele nu erau nici simple atribute corporale.

Totuşi în epoca Renaşterii cea mai grăitoare caracteristică a ambelor modalităţi de exprimare referitoare la sex este poate măsura în care toate discuţiile despre sex sînt determinate contextual. În aceleaşi texte, în care femeile sînt excluse şi negate atît ca existenţe separate, cît şi ca individualităţi, ele sînt acceptate ca subiecte. Ele sînt prezente acolo unde sînt cel mai evident absente. Să revedem descoperirea clitorisului făcută de Columb, de data aceasta folosind şi textul în limba latină:

> Hanc eadem uteri partem dum venerem appetunt mulieres et tanquam oestro percitae, virum appetunt, ad libidinem concitae: si attinges, duriusculam et oblongam comperies...*

Dacă „tu“ (bărbate) atingi o anumită parte a femeii, vei afla acea parte mai întărită. Într-unul dintre puţinele exemple în care sînt considerate subiecte gramaticale, femeile sînt literalmente înconjurate în propoziţia subordonată temporală de dorinţă, dorinţa *ei*. Forma verbală *appetunt*, „sînt dornice“, este repetată pentru ca ea să flancheze substantivul *mulieres*, femei; *percitae* şi *concitae*, adjective predicative redundante, confirmă în continuare că este vorba de excitarea *ei*. Însă după aceea, fraza ia o întorsătură neaşteptată, iar presupusului cititor bărbat, obiectiv din punct de vedere ştiinţific, i se spune că partea în discuţie din anatomia femeii se va întări şi se va alungi, dacă va fi atinsă... făcînd ca sămînţa ei să ţîşnească „mai repede decît aerul“.[106] Astfel, într-o lume ce pare a fi exclusiv masculină, femeia şi-a făcut apariţia ca fiinţă distinctă, cuprinsă de pofte trupeşti.

Această tensiune poate fi întîlnită pretutindeni, nu numai în teatrul anatomiei, ci şi la Globe Theater, nu numai în textele medicale, ci şi în eseurile lui Montaigne. Politica culturală referitoare la cel puţin două genuri nu va fi niciodată în echilibru cu „biologia“ sau cu o politică culturală alternativă, a unui singur sex. Vom vedea că şi în lumea celor două sexe, sexul este determinat de context.

---

* Dacă atingi acea parte a uterului atunci cînd femeile sînt dornice să facă sex şi foarte excitate de parcă ar fi cuprinse de nebunie, gata să se dea pradă desfrîului, dornice de bărbat, vei afla acea parte mai întărită puţin şi alungită... (*n. t.*)

4
Reprezentarea sexului

Sebastian [*către Olivia*]

Deci tu te-ai înşelat asupra mea,
Dar soarta şi-a vîrît aici codiţa.
Voiai să iei de soţ o fată mare;
Ţi s-a-mplinit dorinţa, căci, priveşte:
Te-ai măritat cu-o fată şi-un bărbat.

SHAKESPEARE, *A Douăsprezecea Noapte**

În absenţa unui punct al lui Arhimede în trup care să asigure stabilitatea şi natura diferenţei sexuale, modelul unisexuat este şi a fost dintotdeauna în opoziţie cu modelul bisexuat: polarităţi puternice menţinîndu-se în echilibru la limita clarobscurului. Circumstanţe sociale, politice şi culturale specifice, dezvăluite în momente anecdotice şi în contexte retorice, favorizează dominaţia uneia sau celeilalte viziuni, însă nici una dintre ele nu tace şi nici nu se odihneşte vreodată.

Am văzut că modelul unisexuat a fost adînc imbricat în straturile gîndirii medicale, ale cărei origini se întind înapoi în timp pînă în Antichitate. Progresele în domeniul anatomiei şi al ilustraţiilor anatomice, cît şi în ceea ce priveşte alte dovezi clinice, departe de a slăbi aceste legături, au determinat ca trupul să devină din ce în ce mai mult o imagine unicarnală a unei unice economii corporale. Considerabilul prestigiu cultural al ştiinţei medicale, dacă nu chiar al practicii în sine, a continuat astfel să încline în favoarea unui singur sex. Însă trupul unisexuat a subzistat şi el, cu mai multă sau mai puţină uşurinţă, în mijlocul altor discursuri, al altor cerinţe politice, al altor relaţii sociale şi chiar al altor modalităţi medicale de exprimare. El s-a putut integra perfect în alegorii ale ordinii cosmice, însă va fi întotdeauna în opoziţie cu graniţele rigide ale genului şi cu imperativul trupului social de a asigura perpetuarea speciei.

Dacă Olivia — interpretată de un băiat, fireşte — nu urmează să se căsătorească cu fata de care se îndrăgostise, ci cu geamănul acesteia, Sebastian; dacă intimitatea lui Orsino cu „Cesario" va depăşi legătura bărbătească spre a se căsători cu Viola, atunci într-un fel oarecare „atracţia masculină uzurpată" trebuie eliminată şi femeia cuplată cu bărbatul. „Soarta şi-a vîrît aici codiţa", natura trebuie îndreptată spre înclinaţia ei, adică deviată de la calea ei dreaptă. „Deci ceva neobişnuit este implantat în natură", după cum se exprimă Stephen Greenblatt, ceva ce „abate bărbaţii şi femeile de la dorinţele lor mărturisite şi îi îndreaptă către împerecherile la care sînt destinaţi". Însă dacă acel

* În William Shakespeare, *Opere*, vol. VII, ESPLA, Bucureşti, 1959, p. 345, trad. Mihnea Gheorghiu (*n. t.*).

„ceva" nu este opoziţia celor două sexe care produce în mod natural atracţie — aşa cum va fi imaginată în secolul al XVIII-lea — atunci ce este?[1]

Răspunsul este nimic sau cel puţin nimic specific şi fundamental corporal, particular fiecărui sex. A avea penis nu te face bărbat, aşa cum, citîndu-l pe Feste, „cucullus non facit monachum" (nu sutana face călugărul). Bărbaţii şi femeile mai erau încă diferenţiaţi pe baza configuraţiei trupurilor lor — după penisul exterior sau interior — şi distribuiţi în rolurile lor reproductive obligatorii, precum şi în multitudinea de alte funcţii specifice genului. Trupul unisexuat imaginat de medici, profund dependent de semnificaţiile culturale, a servit ca ecran microcosmic pentru o ordine macrocosmică, ierarhică, precum şi ca semn, mai mult sau mai puţin stabil, al unei ordini sociale puternic influenţate de gen. O întreagă matrice de strategii interpretative şi de supoziţii asupra modului în care lucrurile au început să aibă înţeles a făcut ca modelul unisexuat să nu sufere nici un fel de transformări, iar relativa lor eclipsă a constituit saltul către o înţelegere a opoziţiei dintre bărbaţi şi femei. Atît în paginile de faţă, cît şi în următoarele două capitole, vom discuta despre faptul că natura sexului nu este rezultatul biologiei, ci al necesităţilor noastre de exprimare atunci cînd vorbim despre el.

Sexul unic şi macrocosmosul

Izvoarele renascentiste şi medievale nu ne permit să uităm că termenul „cosmos", atît în engleză, cît şi în greacă, are un dublu înţeles. El înseamnă, aşa cum ne aminteşte Angus Fletcher, atît o *ordine pe scară mare* (macrocosmos), cît şi *semnul acelei ordini* pe scară mică (microcosmos). Ştiinţa modernă, subliniază el, acţionează pentru a reduce corelaţiile metaforice dintre diferitele rînduiri lumeşti la una singură, pentru a explica omul şi natura, cerul şi pămîntul într-un singur limbaj matematic neutru şi nu, aşa cum se întîmplă în lumea culturală de care ne ocupăm aici, prin schiţarea în linii mari a unei structuri complexe de asemănări, care să creeze multiple niveluri de conexiuni între micro- şi macrocosmos ca şi în interiorul fiecărui cosmos în parte; conexiuni care să dea naştere la corespondenţe după cum dictează cerinţele semnificaţiei.[2]

Din mai multe motive, noua anatomie a fost situată ferm în perimetrul vechii tradiţii metaforice. De exemplu, Vesalius îşi bazează întreaga sa lucrare asupra „modului în care natura se îngrijeşte de perpetuarea speciilor" pe imaginea unui oraş al cărui fondator „nu doreşte să locuiască în el", dar care „oferă totuşi un plan prin care oraşul să poată dura o veşnicie sau un timp foarte îndelungat". Corpul uman, începe el, este în mod necesar supus morţii şi tocmai din cauza materiei din care este alcătuit el nu poate fi nemuritor, cel puţin nu fizic. În timp, toate oraşele, chiar şi cele mai norocoase, au ajuns ruine. Însă oraşul pămîntesc al lui Dumnezeu durează de mii de ani, fiind născocit de El „într-un chip minunat, astfel încît noi oameni urmează întotdeauna celor ce pier, iar conservarea speciei devine perpetuă".

Reproducerea oglindeşte atît ierarhia pămînteană, cît şi minunile creaţiei. Bărbatul, aşa cum ne putem aştepta de acum, „aduce cea mai potentă proporţie din principiul fătului", iar femeia, avînd testicule precum şi vase potrivite, „adaugă o anumită proporţie la principiul primar", care este conceput în uterul ei. Plăcerea, afirmă Vesalius, determină umanitatea şi chiar toate animalele să-şi folosească organele reproductive pentru a iniţia „miracolul naturii". Creatorul le-a dat „o mare dorinţă de a-şi uni trupurile şi o anumită forţă a plăcerii... un apetit minunat şi indescriptibil" pentru împerechere. Ordinea macrocosmică se perpetuează singură şi este, într-un anumit sens, asigurată de însuşirile simplelor trupuri muritoare.[3]

Biologică şi retorică în acelaşi timp, această constantă influenţă reciprocă între imaginile trupului şi restul lumii este atît de pătrunzătoare încît sîntem tentaţi s-o luăm de bună. Într-un fel oarecare, stelele dictează că în anumite zile din aprilie, august şi decembrie nu trebuie să dai sînge, să mănînci gîscă sau păun şi nici să iei medicamente (fig. 45). Corpurile cereşti, afirmă o broşură populară englezească, „sînt formele şi matricele tuturor ierburilor... reprezentînd corespondentul fiecărei legume de pe pămînt" şi invers, „fiecare iarbă este o stea terestră care creşte către cer". Din această serie de corespondenţe au urmat numeroase altele care au adus cosmosul în trup. De exemplu, toate speciile plantei *Orchis* stimulează „apetitul veneric" şi ajută la concepere atît din cauza „asemănării lor cu testiculele", cît şi pentru că „au şi mirosul

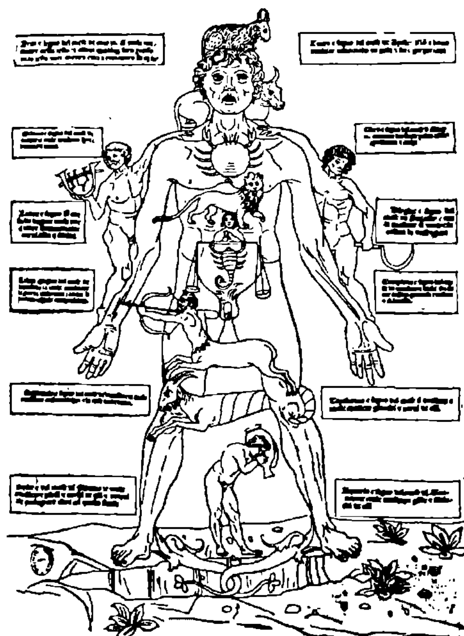


Fig. 45. Omul zodiacal, ilustraţie italiană de la sfîrşitul secolului al XV-lea. Notaţiile ce corelează semnele zodiacale cu organe şi părţi ale trupului sînt şi prescripţii dietetice, indicaţii despre luarea sîngelui şi alte informaţii referitoare la modul în care cerul influenţează trupul.

spermei". Sîmburele de struguri reprezintă organele genitale ale ambelor sexe, iar vinul, bineînţeles din struguri, favorizează deci pasiunea: „Anticii, nu fără motiv, spuneau: fără Bacchus, Venus devine rece". Nenumărate ilustrări ale „omului zodiacal" — ca de obicei, trupul masculin reprezintă întreaga umanitate — arată ce stele corespund fiecărei părţi a corpului. Iar între cer şi pămînt se află nenumărate conexiuni de semnificaţie.[4]

După cum lunile lui Jupiter i-au oferit lui Galilei un model pentru adevărurile astronomiei copernicane, la fel trupul uman a putut reprezenta fecunditatea naturii şi puterea cerurilor. Cine dorea să vadă lumea şi să-i prindă esenţa nu avea decît să-şi încerce propriul instrument pe om. După cum se exprima astrologul şi medicul John Tanner: „În om, ca într-o glob de sticlă magic, o putem descoperi pe Mama noastră Terra, cu nenumăraţii ei urmaşi; în el se conturează valurile nestăpînite şi neobosite ale oceanului. El condensează nu numai lumea Elementelor, ci şi lumea Cerească."[5] Nu intenţionez să insist asupra realităţii că stelele erau considerate capabile de a influenţa viaţa omului. Aş dori însă să atrag din nou atenţia asupra conexiunii dintre concepere şi cosmos, dintre trup şi ciclurile vieţii din afara lui.

Lucrările medicale populare au evoluat rapid de la marile revendicări ontologice la poţiuni specifice, a căror eficacitate depindea de ordinea macrocosmică. De exemplu, *Enchiridion medicum* de Robert Bayfield începe cu bine cunoscuta frază renascentistă că omul este un „rezumat sau o hartă a universului", iar căderea din graţia divină a adus daune ambelor lumi — „asupra marii lumi, calamităţi, iar asupra micii lumi, boli şi moarte" — şi trece imediat la un fel de mizanscenă socială. Cartea este scrisă, proclamă autorul ei, pentru cei ce nu-şi pot permite cărţile marilor oameni şi care, cu toate acestea, trebuie să înveţe medicina, ajutorul lui Dumnezeu la vreme de grea încercare. Există o mare diversitate de paliative pentru necazurile întîlnite de-a lungul vieţii ca şi pentru destinul tuturor oamenilor, fie ei bogaţi sau săraci, „spre a-i ajuta să se întoarcă în ţărînă, de parcă nici n-ar fi existat vreodată". În text, respectivele remedii propuse mimează curios această mişcare de la macro- la microcosmos. De exemplu, pentru a vindeca isteria, Bayfield sugerează totul, de la încălzirea fizică a trupului în ardoarea actului sexual pînă la frecarea de către o moaşă a organelor genitale, la aplicarea de cataplasme cu pelin, la procurarea „muşchiului care creşte pe craniul unui răufăcător", amestecîndu-l cu praful obţinut din măcinarea acelui craniu şi folosind amalgamul rezultat pentru a uşura accesele bolii. Întregul univers, viu şi mort, este adus să ajute trupul aflat în suferinţă.[6]

Forma generală a acestor uşoare mişcări de la macro- la microcosmos se află chiar în poetica biologiei, mai ales în limbajul prin care bărbaţii şi femeile îşi imaginau succesiunea generaţiilor. Ţesătura de metafore nu oglindeşte pur şi simplu o serie de credinţe asupra trupurilor lor, deşi face şi acest lucru. Ea are o viaţă proprie care, într-o anumită măsură, constituie legăturile trupului cu lumea. Cu alte cuvinte, imaginile prin care trupurile şi plăcerile erau înţelese pe timpul Renaşterii nu sînt atît o reflecţie a unui anumit nivel de în-

țelegere științifică sau chiar a unei anumite orientări filozofice, cît expresia unui întreg eșafodaj sau domeniu de cunoștințe. Ecourile a nenumărate discursuri trec prin trup.

Astfel, a-ți imagina sămînța femeii după amestecul ei cu cea masculină „extinzîndu-se în tegumentele subțiri" care înconjoară „noua divinitate aprinsă", a ți-o închipui împletind o țesătură „mult prea delicată și înșelătoare chiar și pentru degetele lui Arachne" înseamnă a genera o rețea fină de conexiuni. Epigeneza fătului este asemănată cu creația divină și cu nașterea zeilor, cu tînăra Arachne ce țesea o imagine a Europei purtată peste ape de către Jupiter transformat în taur, care era atît de reală încît „ai fi crezut că taurul este viu și că valurile sînt adevărate", și cu umilul păianjen, țesîndu-și pînzele, în care a fost transformată Arachne pentru *hybris*-ul ei.[7] Sublinierea că menstruația este denumită *die Blume* de către germani sau *the flowers* de către englezi, deoarece „un copac în floare este de asemenea considerat capabil de a face fructe" deschide metaforic trupul femeii către întreaga natură.[8]

În mod similar, o poetică a biologiei îi permite lui Edmund Spenser, în *Crăiasa zînelor*, să coboare căldura cerurilor în trupul virgin al Chrysogoneei, pentru a le da naștere „în chip minunat" lui Belphoebe și Amoret.[9] Într-o zi fierbinte de vară

Într-o fîntînă proaspătă, departe de privirea tuturor bărbaților,
Ea își scălda pieptul, domolindu-și căldura clocotitoare;
Se scălda cu trandafiri roșii și violete albastre
Și cu toate florile dulci care cresc în pădure.

Apoi Chrysogoneea adoarme, goală, pe marginea bazinului:

Razele soarelui se jucau pe trupul ei,
Alinat de baia dinainte,
Și pătrund în al ei uter, inundîndu-l
Cu o senzație atît de dulce și de puternică,
Încît, în scurt timp, în carnea ei, ele vor rodi.

Spenser nu pretinde, și nici eu, că biologia face ca această naștere virgină să pară o simplă întîmplare, că medicina naturalizează ceea ce este menit a fi o fenomenală naștere virgină a „uterului picăturilor de rouă ale dimineții". Însă biologia conferă rezonanță metaforelor acestui pasaj și, în schimb, arta poetică învăluie biologia în imaginile ei. Graviditatea Chrysogoneei nu trebuie să pară miraculoasă în sensul apariției ei prin mijloace nepămîntene. În schimb, Spenser scrie:

Însă rațiunea ne-a învățat că semințele fecunde
Ale tuturor viețuitoarelor, prin impregnarea
Razelor solare în materii umede,
Prind viață și se dezvoltă repede.

„Nenumărate forme de creaturi", exemplifică el, sînt aduse la viață de acțiunea razelor soarelui asupra noroiului de pe malurile Nilului. Aceste ima-

gini ale căldurii generative a trupului și a soarelui nu sînt doar expresii ale teoriilor științifice acum depășite, care, o dată ce reproducerea este mai bine înțeleasă, devin banale, fără sens sau atît de neplauzibile, încît par prostești.[10] Însă nici biologia nu a fost înțeleasă doar ca o formă a artei poetice: un limbaj „pur și simplu". Mai degrabă este vorba despre constanta oscilație „înainte" și „înapoi", despre dialogul interpretativ dintre corporal și lingvistic, care el însuși conține semnificațiile trupului în cadrul modelului unicarnal.

Capacitățile de asimilare ale întregului domeniu lingvistic descris de mine nu sînt nicăieri mai evidente ca în două lucrări asupra reproducerii, care cuprind în cîteva paragrafe grandoarea creației și tragedia căderii din grația divină, fecunditatea pămîntului și detaliile lumești ale producerii semințelor și preparării pîinii. Aceste lucrări sînt distanțate în timp și au apărut în contexte foarte diferite, însă ele folosesc același limbaj special al accesibilității corporale. Prima este a cunoscutei călugărițe din secolul al XII-lea, Hildegard din Bingen. Ea imaginează facerea Evei ca pe o creație arhetipală a noii vieți prin puterea și dulceața actului sexual:

> Cînd Dumnezeu l-a creat pe Adam, acesta a simțit în somn o mare dragoste pe care Dumnezeu a pus-o în el. Și Dumnezeu a dat formă acelei iubiri a bărbatului și, astfel, femeia este dragostea bărbatului. Și imediat ce femeia a fost făcută, Dumnezeu a dat bărbatului puterea de a crea, ca prin dragostea sa — care este femeia — să poată da naștere la copii.

Dacă dragostea lui este ca „munții în flăcări", în timp ce a ei este un foc mic de lemne, ușor de stins, dragostea femeii este, de asemenea, „ca o dulce căldură de la soare, care face să rodească". După alungarea din rai, dragostea lor nu mai este atît de dulce, ci mai pasionată, mai violentă, mai umană, mai lumească:

> Și astfel, pentru că omul mai simte încă această mare dulceață în el și este ca un cerb tînjind după un izvor, el aleargă către femeie și ea către el — ea asemenea unei făini măcinate și cernute prin sforțările lui nenumărate, încălzită atunci cînd semințele sînt treierate în interiorul ei.

În două paragrafe, trecem de la crearea Evei din somnul lui Adam la obișnuita reproducere umană, asemănată cu semințele fertilizate prin căldura ardorii sexuale.[11]

O scriere germană din secolul al XVI-lea creează în același mod o matrice metaforică în care granițele dintre lumea naturală și cea spirituală și dintre corpul uman și restul creației sînt eliminate în mod constant. Aici se spune că sperma acționează ca o spumă care dobîndește putere prin mișcarea esenței sale spirituale, naturale și dătătoare de viață (*seelischen, natürlichen und lebendigen Geyst*) pentru a crea în materie o suflare (*ein Blast*) care să pregătească drumul spre inimă. Apoi, asemenea apelor despărțite la creație, cele două jumătăți ale spumei sînt date deoparte, și diferite părți ale trupului apar în spațiul format între ele, fiecare spirit producînd anumite organe. Astfel, esența spirituală sau psihică (*seelisch Geyst*) acționează în partea de sus a

fisurii şi produce capul. Aceste fenomene extraordinare devin profund umane şi lumeşti atunci cînd ni se spune că o forţă a naturii (*natürliche Kraft*) face o mică pungă (*ein Beutlin*) în care „fructul este ferit de distrugere, aşa cum coaja pîinii apără miezul (*Brosam*)".[12]

Aceste două imagini ale pîinii şi generării leagă noţiunile filozofice sofisticate dintr-un nesfîrşit lanţ al fiinţei, pe care criticul rus Mihail Bahtin l-a numit „modul grotesc de a reprezenta trupul şi viaţa corporală", care „a predominat mii de ani în artă şi în formele creative ale vorbirii". Modelul trupurilor şi plăcerilor pe care îl explicitez este înrădăcinat atît în retorica similitudinilor metaforice, cît şi într-o imagine a trupului ale cărui graniţe cu lumea sînt poroase şi proteice. El va cădea o dată cu colapsul politic şi estetic al acestora.[13]

Prin „trup grotesc" Bahtin vrea să spună unul „în curs de devenire" (sau descompunere), un trup fecund, deschis, în procesul de autoreproducere. În acest act de autocreare, organele primare sînt acelea care produc noi trupuri sau, în general, distrug limitele gazdei lor. Bahtin le identifică sub forma măruntaielor şi a penisului, omiţînd inexplicabil uterul. „Principalele evenimente din viaţa trupului grotesc" sînt acelea desfăşurate de aceste organe: ingerarea, eliminarea prin toate orificiile trupului, copularea, graviditatea, dezmembrarea. Dimpotrivă, susţine Bahtin, „logica imaginii groteşti ignoră hermetica, mătăsoasa şi impenetrabila suprafaţă a corpului". Trupul interior, sîngele şi excrementele sale şi chiar întreaga sa economie internă sînt manifestate în exterior. De altminteri, această imagine a trupului este una în care anumite părţi — în special sîngele — constituie o verigă între generaţii, o legătură între moartea unui trup individual şi continuitatea trupului social corporal. În sfîrşit, trupul grotesc este „cosmic şi universal". Adică funcţiile şi configuraţiile trupului nu numai că reflectă ordinea cosmică, dar sînt şi determinate, într-o mare măsură, de ea.[14]

Nu toată lumea va accepta cu uşurinţă, asemenea lui Bahtin, deschiderea trupului, dezmembrarea şi mutilarea, ignorarea brutalităţii limbajului direcţionat împotriva femeilor, romanţarea rolului jucat de elementul carnavalesc în crearea „unei noi vieţi a oamenilor". Mai ales pentru femeile gravide trebuie să fi fost foarte puţin plăcut să trăiască într-o lume în care orice tulburare a ordinii acceptate — gînduri rele, culpabilitate morală, ciocniri accidentale cu oameni sau lucruri, relaţii sexuale nepotrivite ca timp sau poziţie — se putea imprima dezastruos asupra trupului copilului din uter.

În 1638, John Winthrop ne oferă o privire înspăimîntată şi dramatică în această lume. El descrie un copil, care s-a născut cu diformităţi îngrozitoare, al unuia dintre urmaşii vagaboandei Anne Hutchinson. Pruncul s-a născut mort şi „avea faţă, dar nu avea cap, iar urechile se aflau deasupra umerilor şi semănau cu ale unei maimuţe; nu avea frunte, însă deasupra ochilor erau patru coarne, tari şi ascuţite... buricul şi pîntecele, cu sex cu tot, erau la spate — iar spatele şi şoldurile erau în faţă — în locul burţii". Pe scurt, la acest copil totul era la fel de pervertit ca şi convingerile religioase ale mamei sale:

fața la spate, animal în loc de uman, tare în loc de moale; cînd a murit în trupul mamei sale, cu două ore înaintea naşterii, „patul pe care era întinsă femeia s-a zguduit şi totodată a venit un miros respingător“, atît de neplăcut, încît femeile din preajmă au vomitat, iar copiii lor au avut pentru prima dată în viață convulsii. Pretutindeni domnea putreziciunea. Moaşa, suspectată de vrăjitorie, „obişnuia să le dea tinerelor femei ulei de mătrăgună şi alte leacuri pentru a înlesni conceperea“. De altminteri, „întorcîndu-se chiar atunci acasă“, tatăl „monstrului“ a fost în duminica ce a urmat „întrebat în biserică în legătură cu diferite păcate monstruoase“.[15]

Împreună, biologia reproducerii şi aceste reprezentări ale trupurilor bărbatului şi femeii fac parte dintr-o modalitate literară specifică pe care Bahtin o caracterizează în alte registre. Atacurile asupra grotescului, pe care le găseşte la scriitori ca Erasmus şi pe care Norbert Elias le-a identificat ca esența „procesului de civilizare“ şi le-a asociat cu apariția statului absolutist, au devenit şi atacuri asupra modelului renascentist al sexului şi genului.[16] În secolul al XVIII-lea, o nouă politică a culturii va aduce cu sine noi metafore ale reproducerii şi noi interpretări ale trupului feminin în relație cu cel masculin.

Reprezentarea unisexuată într-o lume bisexuată

În lumea sexului unic, discuțiile despre sexul biologic amenință întotdeauna să se prăbuşească în genul teatral, iar aceasta se întîmplă cu o anume perseverență şi cu o virtuozitate retorică. Elisabeta I a speculat cu măiestrie tensiunile dintre corpul ei politic masculin şi trupul ei privat, feminin, creînd o erotică a vieții de curte care nu numai că a inclus facțiuni de mari bărbați din regatul ei, dar i-a şi legat de ea şi chiar între ei. Ea juca atît rolul unei regine virgine insinuante dar inaccesibile, cît şi al unui prinț războinic. În faimosul ei discurs ținut în fața trupelor, la Tilbury, în 1588, ea a proclamat că are doar „trupul unei femei slabe şi delicate, însă inima şi stomacul unui rege, şi chiar ale unui rege al Angliei“. Mai apoi, în viață, retorica ei a devenit din ce în ce mai dependentă de imaginile masculine. A început să se refere mult mai frecvent la persoana ei ca la aceea a unui rege, mai curînd soț al națiunii decît mamă virgină a ei. Națiunea, spunea ea, nu trebuie să-şi îndrepte privirile către nici un alt *prinț*, pentru că ea ținea loc şi de Enea, Sf. George şi David. (Francisc I a insistat şi el asupra temei androginului, apărînd într-o pictură cu capul unei femei bărbătoase.[17] Iar în alte tradiții bărbații sînt reprezentanți în chipul lui Adam, cel care a avut capacitatea de a-şi însuşi puterile esențialmente feminine; de altfel, Adam este primul bărbat care a fost zugrăvit în postura unui bărbat *cu adevărat* însărcinat.[18]

Aceste tipuri de insinuare apar pretutindeni în literatura Europei moderne timpurii. Iată o povestire în versuri, în care un conte o lecuieşte pe soacra sa de obiceiul de a se amesteca în treburilor bărbaților, afirmînd că deplasatul ei comportament se datorează „testiculelor“ care îi atîrnau între coapse: „Ai tes-

ticule ca și noi, și de aceea inima ta este atît de mîndră. Vreau să le pipăi. Dacă sînt la locul lor, atunci ți le voi tăia." Servitorii lui o întinseră pe pămînt; el făcu o lungă tăietură în șoldul ei, trase, „tăie" și scoase din victima sa un enorm testicul de taur pe care el îl ascunsese mai devreme. „După aceea, ea a crezut că totul a fost adevărat."[19] Oare? Și bineînțeles că poveștile despre femei care și-au schimbat sexul, cărora le-a crescut deodată un penis, au circulat mult timp atît în literatura medicală, cît și în literatură, în general.

Și trupurile bărbaților puteau suferi schimbări. În secolul al XVI-lea, „efeminarea" a fost înțeleasă ca o stare de instabilitate a bărbaților care, prin devotament excesiv față de femei, au devenit asemenea acestora: în 1589, într-unul din exemplele OED*, „Regele era considerat a fi... foarte tandru și efeminat". Romeo, refuzînd să se lupte cu Tybalt, pune aceasta pe seama femeilor:

> O, dulce Julieta,
> Frumusețea ta m-a efeminat.
> Iar temperamentul meu oțelit s-a îmblînzit!
> (3.1.111–113)

Desigur, nici unul dintre aceste texte nu are pretenția de a fi citit ca referință directă la trupuri adevărate și, prin urmare, la colapsul sexului în gen. Iar dacă se întîmplă așa, ca în cazul poveștilor despre schimbări de sex, limbajul textelor din secolul al XVI-lea poate fi cu ușurință tradus în termenii simpli și naturali ai științei moderne. Limbajul Elisabetei este pur și simplu metaforic; ea este *asemenea* unui rege sau soț, însă în realitate este regină și fecioară. Povestirea se axează pe bine cunoscuta convingere că femeile au testicule interne, și astfel povestitorul își poate *închipui* femeile devenind masculine datorită coborîrii acestor testicule. Se poate ca soacra să fi crezut cu naivitate că testiculul de taur era al ei, însă contele și cititorul știu că nu este adevărat.

Poveștile despre bărbați efeminați sînt mai problematice și este dificil de înțeles ce au crezut autorii lor că s-a întîmplat „cu adevărat". Într-o anumită măsură, ele pot fi considerate expresii ale grijii față de granițele a ceea ce noi am numi roluri ale genului. Însă nu se potrivește cu contextele textuale pe care le am în vedere, pentru că, dacă trupurile pot fi influențate de o arie largă de elemente astrale și pămîntene, atunci de ce n-ar fi deschise și pentru transgresiunea genului? În fața sociabilității heterosexuale, trupurile par a se desprinde din ancora lor sexuală; se credea că a petrece prea mult timp în compania femeilor sau a fi prea devotați față de ele poate duce la estomparea a ceea ce am numi sex.

În privința femeilor care s-au transformat în bărbați, explicațiile naturaliste sînt, de asemenea, problematice. În primul rînd, acestea presupun ceea ce ar trebui cercetat: faptul că primii oameni moderni discutau și înțelegeau tru-

---

* Oxford English Dictionary (*n.t.*)

pul ca şi noi şi că, fără dificultate, categoriile lor pot fi traduse în categoriile noastre. Dacă textele moderne timpurii vorbesc despre femei transformate în bărbaţi, femei care primesc stigmatele sau care postesc luni în şir — nu acelaşi lucru se întîmplă şi în limbajul ştiinţific neutru. A le citi ca atare înseamnă a pierde specificitatea lor istorică. În al doilea rînd, explicaţiile naturaliste sus-menţionate presupun şi o corelaţie suprastructurală, fixă şi modernă, între gen şi sex, care din nou constituie exact miezul problemei.

În schimb, textele pe care le am în vedere aici — cele de pe axa corporală a spectrului, cît şi cele de pe axa metaforică — presupun o relaţie foarte diferită. Aşa-numitul sex biologic nu furnizează o bază solidă pentru categoria culturală a genului, ci ameninţă constant să o răstoarne. Foucault sugerează o explicaţie atunci cînd susţine că atît pe timpul Renaşterii, cît şi înainte, nu exista acel lucru numit un singur şi adevărat sex şi că hermafroditul putea fi considerat ca avînd două sexe, între care el/ea putea face o alegere socială şi juridică. Poate că, făcînd această revendicare politică, el este utopic; alegerea genului nu era absolut deloc la discreţia individului, nimeni nu era liber să meargă contra curentului. Însă el are dreptate că nu exista un sex adevărat, esenţial, care să diferenţieze, din punct de vedere cultural, bărbatul de femeie.[20] Însă nici nu era vorba despre existenţa a două sexe juxtapuse în diverse proporţii: era un singur sex ale cărui exemplare perfecte erau cu uşurinţă considerate la naştere masculi şi ale cărui exemplare mai puţin desăvîrşite erau etichetate femele. Întrebarea modernă, referitoare la „adevăratul“ sex al unei persoane, nu avea nici un sens în acele vremuri, nu pentru că două sexe erau amestecate, ci pentru că unul singur era întotdeauna ales şi trebuia să fie comun tuturor, de la cel mai puternic războinic la cel mai efeminat curtean, de la cea mai agresivă femeie bărbătoasă la cea mai tandră fecioară. Într-adevăr, în lipsa unui sistem adecvat şi stabil al celor două sexe, legile strict somptuare ale trupului tindeau să stabilească genul — femeia ca femeie şi bărbatul ca bărbat — iar pedepsele pentru transgresiune erau foarte severe.

În această lume, trupul cu unicul său sex elastic era mult mai liber de a exprima teatralul gen şi anxietăţile astfel produse decît atunci cînd va fi considerat fundamentul genului. Trupul este descris în cuvinte şi desenat de parcă ar reprezenta domeniul genului şi al dorinţei; aparenta sa instabilitate a marcat instabilitatea, chiar imposibilitatea unei lumi pe de-a-ntregul masculine cu dorinţe homoerotice exclusiv masculine. Un trup deschis, în care diferenţele sexuale ţineau mai degrabă de grad decît de tip, s-a confruntat cu o lume de bărbaţi şi femei adevărate, cu o lume a distincţiilor juridice, sociale şi culturale clare între ei.

Două sute de ani după povestirile de mai înainte, lumea exclusiv masculină a războinicului aristocrat pălise. Curţile erau încă predominant masculine, însă acum unui curtean i se cerea mai mult decît bravură militară şi brutalitate genuină. Succesul politic şi social nu depindea numai de putere şi pricepere, ci şi de arta mai blîndă a curteniei, îmbrăcăminţii, conversaţiei, precum şi de măiestria „automodelării“.

În *Cartea curteanului* de Castiglione este permanent prezentă spaima, exprimată în limbajul trupului, că bărbații angajați în asemenea ocupații — în conviețuirea intimă cu femeile — puteau deveni aidoma lor și, chiar și mai înfricoșător, că femeile puteau deveni asemenea bărbaților. Mai multe despre acest subiect apar în bine cunoscuta discuție din cartea a III-a, referitoare la valoarea femeii, o reluare a argumentelor misogine și antimisogine din celebra *querelle des femmes*.[21] Însă grija față de curtenii care ar deveni femei mai apare și în altă parte a acestei lucrări. Bărbații pot dobîndi o constituție „blîndă și efeminată" prin suprarafinare — ondulîndu-și părul, pensîndu-și sprîncenele, alintîndu-se „în toate felurile, precum cele mai desfrînate și necinstite femei din lume". Bărbații aceștia par că își pierd tăria și stabilitatea perfecțiunii masculine și se topesc în instabila și proteica imperfecțiune. Efeminarea devine un fel de dizolvare fantasmagorică: „membrele lor erau gata să zboare de la unul la celălalt... s-ar crede că, în acel moment, ei renunță la tot".[22]

Misoginul lord Gasper al lui Castiglione afirmă că muzica este îndeletnicirea preferată a femeilor și a celor ce au aspectul bărbaților, dar nu și faptele lor, a celor ce s-ar efemina și „ar ajunge în acea stare pentru a speria moartea". El vorbește de parcă trupul nu ar putea să reziste presiunilor genului estompat și, în orice moment, s-ar putea transforma pentru a se potrivi cu perversiunea sa socială. Gasper merge și mai departe, sugerînd că însăși heterosexualitatea poate face ca bărbatul să nu mai fie bărbat. Citîndu-l pe Aristotel, el observă că femeia iubește întotdeauna primul bărbat cu care întreține raporturi sexuale — la urma urmei ea „primește perfecțiunea masculină" — în timp ce un bărbat o urăște pe prima sa femeia, de vreme ce „bărbatul [primește] de la femeie imperfecțiunea". Prin extensie, el urăște toate iubitele ulterioare, pentru că „natural, fiecare bărbat iubește lucrul care-l face să fie perfect și-l urăște pe acela care-l face imperfect".[23]

Mai este și pericolul invers, ca gînduri sau acțiuni nepotrivite genului să poată transforma femeile în bărbați. Lordul Julian, unul dintre adepții moderați ai lui Castiglione în problema femeilor, le avertizează împotriva întreprinderii de „acțiuni bărbătești, puternice și violente", împotriva folosirii de „gesturi rapide și violente" sau chiar a cîntului cu vocea sau cu instrumentele lor „tari și deseori discordante".[24] Aici, grija este mai presus de permisiunea sau interdicția ca femeile să cînte muzică nefeminină, mai presus de transgresiunea granițelor genului; se pare că un comportament nepotrivit poate cauza cu adevărat o schimbare de sex. Aș vrea să întăresc această interpretare prin punerea lui Castiglione alături de scrieri apropiate în timp vremurilor noastre — anume, ale lui Michel Montaigne și ale chirurgului-șef al regelui Carol al IX-lea, Ambroise Paré — referitoare la o fată ale cărei „mișcări rapide și violente" ori alte activități masculine au dus sau se spune că au dus exact la schimbarea de sex de care se temea Julian, curteanul.

Povestea Mariei-devenită-Germain, relatată de Paré, a fost găsită într-o colecție de povestiri și observații clinice: o tînără, o altă Marie, care s-a transformat în Manuel atunci cînd i-a ieșit un penis „la vîrsta la care fetelor le

vine ciclul"; un tînăr din Reims care pînă la vîrsta de paisprezece ani a trăit şi a semănat, din punct de vedere anatomic, *cu* o fată şi, la un moment dat, el/ea, „în timp ce zburda şi se juca" cu o cameristă, a dobîndit dintr-o dată organe genitale masculine. De parcă, făcînd dragoste ca un bărbat, aceasta a declanşat brusc transformarea organelor ei, astfel încît s-o poată face „cum trebuie". (Poate că el a fost dintotdeauna bărbat în trup de femeie, astfel încît genul său, dacă nu cumva sexul său, a făcut ca întîlnirea heterosexuală spirituală să fie confirmată ulterior şi carnal. Sau poate că el era o femeie cu pasiuni homoerotice pentru un servitor, care a fost salvat de păcat de o schimbare de sex survenită în ultimul moment.) Nu se poate şti cu exactitate şi tocmai aceasta este ideea. Un pic mai multă căldură sau asumarea rolului unui alt gen poate determina brusc apariţia unui penis, care îi dă dreptul posesorului său la însemnul falusului, la a fi desemnat bărbat.

Relatarea lui Paré în care mişcarea violentă joacă un important rol cauzal — acesta fiind rolul desprins de Montaigne — se referă la Germain Garnier, botezat Marie, care servea în suita regelui la data cînd l-a întîlnit vestitul chirurg. Germain, servitorul, era un tînăr bine clădit, cu o barbă roşie şi deasă şi care, pînă la vîrsta de cincisprezece ani (douăzeci şi doi după versiunea lui Montaigne) trăise şi se îmbrăcase ca o fată, netrădînd „nici un semn de masculinitate". Odată, în febra pubertăţii, fugărind un porc într-un lan de grîu, fata sări peste un şanţ: „în acel moment, organele şi membrul masculin s-au dezvoltat în el, rupînd ligamentele care le ţineau prizoniere".[25] Marie, care curînd avea să nu se mai numească aşa, se grăbi către casă la mama ei/lui, care consultă o mulţime de medici şi chirurgi, aceştia asigurînd-o cu toţii pe femeia oarecum tulburată că fata ei a devenit băiatul ei. Ea îl duse la episcop; acesta convocă o adunare care decise că transformarea a avut loc cu adevărat: „păstorul primi nume bărbătesc: în loc de Marie... el a fost numit Germain şi i-au fost date straie bărbăteşti". (Unii au continuat să-l numească Marie-Germain, ca o aducere aminte a faptului că el a fost odată fată.) Atît în *Jurnal de călătorie*, cît şi în *Eseuri*, Montaigne spune aceeaşi poveste, adăugînd observaţia că în zonă mai exista încă „un cîntec deseori cîntat de fete, în care ele se avertizau una pe alta să nu-şi depărteze prea mult picioarele pentru a nu deveni băieţi, ca Marie-Germain". Replica fetelor la pericolele efeminării...[26]

Paré oferă următoarea explicaţie, complet naturalistă, pentru transformarea suferită de Marie: faptul că „femeile au ascuns în trup tot atîta cît bărbaţii au expus afară; lăsînd deoparte numai faptul că femeile nu au atîta căldură şi nici capacitatea de a expulza ceea ce răceala temperamentului lor ţine ascuns înăuntru." Astfel pubertatea, săritul, sexul activ sau altceva prin care „căldura este înteţită" poate fi de ajuns ca să spargă bariera dintre interior şi exterior şi să producă la „femeie" semnele distinctive ale „bărbatului". Aşa cum rezuma învăţatul Gaspard Bauhin: „femeile s-au transformat în bărbaţi" atunci cînd „căldura, înteţită, a expulzat testiculele". Iar motivul pentru care căldura are acest efect şi nu unul invers — bărbaţii neputînd fi transformaţi fizic în femei — este pe cît de metafizic, pe atît de fiziologic, în orice sens modern. Mişca-

rea este întotdeauna în „programul“ marelui lanț al ființei: „în consecință, nu găsim în vreo poveste adevărată ca un bărbat să fi devenit femeie, pentru că întotdeauna Natura tinde către perfecțiune și nu invers, spre a determina ca ceea ce este perfect să devină imperfect“.[27]

Bineînțeles că Paré, Montaigne și Bauhin scriu într-o lungă tradiție ce se întinde înapoi în timp pînă în Antichitate. Toți îl citează pe Pliniu, care susține că „transformarea femeilor în bărbați nu este o poveste fără sens“ și, ca o completare la diferitele cazuri, demne de încredere, precizează că el însuși „a văzut în Africa o persoană care s-a transformat în bărbat în ziua căsătoriei cu soțul ei“.[28] (În culegerea grecească mai există o poveste conform căreia o fată de treisprezece ani acuza o mare durere de stomac în ajunul nunții sale, fiind salvată de la a deveni mireasă-copil atunci cînd, patru zile mai tîrziu, scoțînd un țipăt ascuțit, a produs organe genitale masculine.) Celebrul medic și scriitor englez al secolului al XVII-lea, Sir Thomas Browne, conchidea în *Erori vulgare* — un atac la adresa multitudinii de convingeri populare greșite — că nu se poate nega tranziția de la un sex la altul la iepuri, „fiind observabilă și la om“. Omul se află, la urma urmei, într-o „condiție androgină“.[29]

În cazul protagoniștilor prezenți în *Curteanul* sau chiar pentru contele care și-a castrat soacra, în povestirea în versuri morala istorisirilor lui Paré și a tradiției ce datează de pe vremea grecilor antici nu este aceea că femeia își poate schimba în orice moment sexul și deveni bărbat sau, și mai rău, că bărbatul își va pierde membrul și va deveni femeie. Teama masculină de efeminare sau de dobîndire de trăsături masculine de către femei își poate găsi ecou în povestea lui Marie-Germain, însă este imposibil să fi fost cauzată de genul pe care îl reprezintă și să i se dea crezare. Cu alte cuvinte, adevăratele schimbări de sex nu sînt corelativele obiective ale celor imaginate. Dacă singurul pericol ar fi astfel de transformări extraordinare, atunci temutele degradări ale granițelor dintre sex/gen nu ar fi așa de evidente pe cît sînt în atît de multe tipuri de literatură.

Problema este mai degrabă că în lumea imaginativă pe care o descriu nu există un sex „adevărat“ care, în principiu, să pună bazele și să facă distincție, într-o manieră reducționistă, între două genuri. Genul face parte din ordinea lucrurilor, iar sexul nu este nici complet convențional, nici ferm corporal. Astfel, modalitatea modernă de a reflecta asupra acestor texte, de a întreba ce se întîmplă cu sexul pe măsură ce jocul genurilor devine neclar, nu se mai poate aplica. Ceea ce numim sex și gen sînt în Renaștere înscrise într-un cerc de semnificații din care evadarea către un presupus substrat biologic este imposibilă.

Reluarea de către Montaigne a transformării lui Germain în eseul său *Despre forța imaginației* ilustrează această idee. Orice ar crede Montaigne că i s-a întîmplat cu adevărat fetei care a sărit gardul este ascuns cu hotărîre de eseu; pur și simplu, refuză să zăbovească mai îndelung pe tema a ce este imaginație și ce este real. Forța imaginației produce coarne pe fruntea lui Cyppus, rege al Italiei, care a participat și asistat la hrănirea unui taur și care „a

visat că are coarne pe cap". Montaigne citează relatarea lui Pliniu care susține că a văzut femei transformîndu-se în bărbați în noaptea nunții lor.

În sfîrşit, chiar înaintea poveştii despre Germain, Montaigne apelează la alt exemplu — de această dată din Ovidiu — privind dobîndirea unui penis: „Iphis, un băiat, îşi plăti atunci legămintele,/Pe care le făcuse cînd era fecioară".[30]

Acesta este sfîrşitul fericit al poveştii unei fete care se născuse şi fusese crescută ca băiat, care fusese logodit(ă) de tatăl ei în vederea căsătoriei cu o fată frumoasă şi care, în ultimul moment — ca răspuns la rugăciunile virtuoasei sale mame — s-a transformat într-un băiat adevărat: trăsăturile i s-au ascuțit, puterile i-au crescut şi probabil că a dobîndit un penis pe măsura falusului pe care îl purta deja înlăuntru.

Montaigne nu clarifică niciodată ce are a face acest mit cu fata din Vitry ce-şi fugărea porcii, la a cărei transformare pretinde că a fost martor.[31] Şi nici nu ne este clar cum ar trebui să interpretăm următoarea afirmație extraordinară, care pare a normaliza ceea ce s-a întîmplat cu Iphis şi Marie, pe baza faptului că noi, bărbații, putem recunoaşte tuturor femeilor penisuri, de vreme ce ele oricum le obțin:

> Nu este o minune prea mare faptul că asemenea accidente sînt destul de frecvente. Pentru că dacă imaginația are putere în astfel de lucruri, ea este atît de bine fixată pe acest subiect, încît, pentru a nu reveni atît de des la aceleaşi gînduri şi dorințe acute, este mai bine ca o dată pentru totdeauna ea să încorporeze acest membru masculin la fete.[32]

Este vorba despre faptul că femeilor le-ar plăcea să aibă penis, doresc cu intensitate un penis şi prin urmare vor obține unul? Doresc unul propriu sau este o glumă asupra certitudinii lui Montaigne că ele vor penisul unui bărbat (al lui)? De ce e mai bine să le dăm un penis „o dată pentru totdeauna"? Pentru că oricum ele vor obține unul? Presupusa realitate şi elementul imaginar, reprezentaționalul şi concretul, falusul şi penisul sînt confundate fără speranță.

Poate că în joc este penisul lui Montaigne. După diferite alte tributuri plătite cu promptitudine puterilor imaginației — stigmatele, cicatricele regelui Dagobert, leşinul prietenului său şi înclinația sa ulterioară către convulsii, cauzată de faptul că a auzit despre altcineva cu asemenea afecțiuni —, el trece la singura temă argumentată din eseu: impotența — puterea imaginației şi capacitatea femeilor de a o determina. Se presupunea că unele femei din Sciția aveau puterea de a ucide cu privirea bărbații care le provocau; altele puteau să „ne" înfierbînte numai ca să „ne distrugă"*, broaştele țestoase şi struții îşi clocesc ouăle numai cu privirea, „semn că au virtuți ejaculative"; femeile transmit semne distinctive copiilor din uter; o fetiță ciudată din Pisa i-a fost prezentată lui Carol de Boemia, pentru că era păroasă ca urmare a faptului că mama ei avea un tablou ce-l reprezenta pe Ioan Botezătorul şi era atîrnat deasupra patului în care a fost concepută fetița. Şi aşa mai departe.

---

* Joc de cuvinte: *to extinguish* înseamnă atît *a distruge*, cît şi *a stinge* (*n.t.*).

Poate că aici este mult din Montaigne, omul ironic. Însă eseul lui nu ne permite să determinăm cu certitudine care sînt granițele sexului. Impotența autorului — considerîndu-l pe al său „atît de scurt" —, noul penis, adevărat, al lui Germain și încorporarea „acestei părți virile în femeie", care o are deja înăuntru, toate fac parte din același vîrtej discursiv. O discuție cu intensitate axată pe gen — este vorba despre un bărbat scriind despre organul său — pare a pluti deasupra prăpastiei sexului legendar, în care penisurile apar și dispar la comanda minții.

Doresc să ilustrez fluidele granițe ale sexului, precum și mai rigidele distincții ale genului, în încă un context: curtea lascivului rege Francisc I. Este un punct de convergență cultural, puternic marcat de gen. Aceasta era curtea în care Diana din celebra lucrare a lui Cellini, *Nimfa de la Fontainebleau*, devenise — incomod plasată deasupra intrării în palat — obiectul privirii masculine inconfundabile și în special al privirii privilegiate a regelui. Aici bărbații au compus blazoane și contrablazoane ca să se distreze, pe tema părților femeiești, construcții ideologice ale trupului feminin. În acest discurs între bărbați, sînul frumos — comparat cu fildeșul, trandafirul, fructul — se confruntă poetic cu cel urît — negru, lăsat, puturos, diform.[33]

Iar anatomia de curte era în mod similar marcată de gen. Lucrarea magnifică din punct de vedere artistic, dar nulă științific, a medicului regal Charles Estienne este produsul unei științe implicit masculine. Intelectul și mîinile unui bărbat disecă trupuri și descoperă secretele naturii, chiar și atunci cînd ilustrațiile reprezintă corpuri de sex masculin care se desfac singure în bucăți pentru edificarea observatorului masculin (fig. 13–14). Estienne își avertizează studenții să ascundă fața și părțile intime ale cadavrelor pentru a nu distrage atenția spectatorilor.[34]

În toate acestea există o evidentă caracteristică homoerotică, femeile părînd că mediază și creează legături între bărbați. Însă în textele anatomice ale lui Estienne femeile sînt încă agresiv de convenționale în farmecul lor heterosexual. Prima gravură (fig. 46) dintr-o serie ce ilustrează sistemul reproductiv al femeii proclamă „voluptuoasele" calități erotice feminine ale modelului său. Și de ce nu? De fapt, ea este o prelucrare a lucrării lui Florentine Perino del Vaga, *Venus și Cupidon* (fig. 47).[35] Un acoperămînt ventral, care cel puțin în arta nordică a perioadei era un simbol al uterului, a fost adăugat figurii 47, în procesul de prelucrare a lui Venus, astfel încît ea să poate servi scopului științific al figurii 46. Heruvimul a fost înlocuit cu un vas. Acesta poate și el reprezenta pîntecele — uterul cu toartele (coarnele) drept „canale seminale" și bărbații bărboși drept ovare — atît lingvistic, cît și din cauza formei sale (*vas* în latină, *vase* în franceză, adică recipient sau vas.) Cîteva instrumente chirurgicale sînt risipite în prim-plan și o mică fereastră a fost tăiată în abdomenul lui Venus, în care este așezată o gravură pe lemn a placentei. Privind prin ea vedem că zeița dragostei, în noua ei încarnare ca model anatomic, este însărcinată.[36] O altă gravură (fig. 48) o arată într-o poziție un pic diferită, însă nu mai puțin ademenitoare, sprijinindu-se pe perne luxoase, de



Fig. 46. Imaginea unei femei din lucrarea lui Charles Estienne, *La Dissection des parties du corps humain* (1546), în care peretele abdominal a fost rezecat pentru a descoperi placenta. Secțiunea relevantă anatomic a fost de fapt inserată într-o figură împrumutată în acest scop.



Fig. 47. *Venus și Cupidon*, gravură executată de Perino del Vaga, din care Estienne a împrumutat modelul din fig. 46.

această dată avînd o fereastră gravată ce îi expune uterul, în care o a doua fereastră a fost tăiată. Placenta, văzută din afară în fig. 46, este așezată acum pe masa unde stătea heruvimul.

În sfîrșit, în cea mai ademenitoare imagine (fig. 49), Venus pare a se zvîrcoli în culmea extazului pe pernele ei de pluș. Mîna ei se află pe pernă, piciorul caută cufărul pentru a se sprijini, în timp ce ea se leagănă pe marginea patului. Trebuie să ne aducem aminte că acesta este numai fundalul unui desen anatomic: ficatul și intestinele ei sînt la vedere, organele genitale expuse fără sfială. Însă aceste organe genitale, pe care într-un context de jurisprudență chiar și anatomiștii renascentiști le-ar fi considerat ca diferențiind bărbatul de femeie, se dovedesc a fi exact ca ale unui bărbat. Estienne este pe deplin, chiar obsesiv, galenic:

> deci ceea ce se află înlăuntrul femeii este ieșit în afară la bărbați, iar prepuțul bărbaților este *pudendum* femeilor. Pentru că, spune Galen, ceea ce se vede ca un fel de deschizătură la intrarea către vulva femeii găsim la fel și la prepuțul *pudendum*-ului masculin.

El continuă în această manieră mai multe paragrafe, pentru a fi sigur că cititorii săi înțeleg că figurile feminine erotice pe care le-a prezentat au într-adevăr aceleași organe genitale ca bărbații: „numim gîtul uterului acela care este membrul penisului masculin;... este aproape ca un mic acoperămînt la deschiderea vulvei, apare ca o excrescență circulară a organelor genitale masculine."[37] Chiar în micul lor compartiment putem vedea atît colul uterin, cît și vulva reprezentate ca structuri glandulare. Ideea, atît de puternică după secolul al XVIII-lea, că există ceva concret și specific înăuntru, în afară și prin tot corpul, care definește bărbatul ca opus al femeii și care furnizează baza pentru atracția opușilor, lipsea complet pe timpul Renașterii.

Într-una dintre ilustrațiile (fig. 50) din cartea lui Estienne, un bărbat — probabil un model universal — stă la un balcon, privind îndelung o piață publică presărată cu rămășițe (ruine poate). Capul său este ușor înclinat în sus, el privește printr-un ochean în depărtare, fără să observe o femeie goală, gravidă, deschisă chirurgical și destul de stingherită, așezată pe un scaun, în acea piațetă. În ciuda apariției sale într-o carte de anatomie, această imagine,



Fig. 48. Acest nud din lucrarea lui Estienne. *Dissection*, prezintă uterul deschis, rinichii și vasele principale. Placenta care a fost arătată în fig. 46 se află acum pe scăunelul pentru picioare. Din nou secțiunile relevante din punct de vedere anatomic au fost inserate într-o figură produsă într-un alt scop.



Fig. 49. Ultimul din seria nudurilor feminine din lucrarea lui Estienne, *Dissection*. Acesta prezintă uterul împreună cu „gît(le j)ul" (vaginul și anexele sale) și „gura" sa (*pudendum* extern).

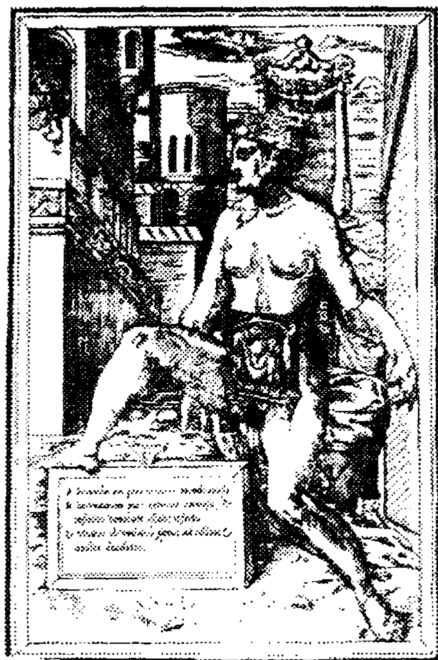


Fig. 50. O femeie gravidă cu uterul deschis, tronînd într-o piaţetă, în vreme ce un bărbat aflat într-un balcon în partea stîngă de sus a imaginii ţine un sul de hîrtie care atîrnă în josul ferestrei şi se uită către cer. Din versiunea latină a lucrării lui Estienne, *Dissection*.

precum şi celelalte pe care le-am discutat la Estienne, se referă la ce se întîmplă la suprafaţă. Ele sînt despre teatru, aparenţe, fetişuri erotice. Chinurile Sf. Sebastian, bărbaţi desfăcuţi în bucăţi, femei goale în locuri publice şi alte tablouri similare captează privirea, în timp ce organele însele strigă pentru a li se acorda atenţie. Pe scurt, acestea sînt imagini anatomice despre gen şi nu despre ceea ce noi numim sex ori structuri corporale ce marchează masculinitatea şi feminitatea. Referitor la aceste lucruri, ele sînt lipsite de orice informaţie.

Într-unul dintre dialogurile erotice ale lui Pietro Aretino, prostituata Nanna încîntă exact prin această teatralitate a sexului. Evident, ea este femeie, diferită de bărbat, datorită atît meseriei, cît şi biologiei. O „delicioasă pereche de buci“ — etalată mai mult de bărbaţi decît de femei prin transparenţa îmbrăcăminţii din epocă — este sursa puterii ei. „Misterele încîntării“ se află între picioarele ei, spune aceasta, cutremurînd pămîntul. Dar ce este între picioarele ei? O deschidere vaginală „atît de fin despicată, încît de-abia se poate găsi locul în care se află“.[38] Puterile ei erotice nu sînt cele ale anatomiei sexuale, ci ale unei erotizări de suprafaţă extrem de puternice. Genul, şi nu sexul, este cel ce contează. Mica, invizibila, închisa despicătură, şi nu vaginul împreună cu organele interne, o defineşte pe Nanna ca dezirabilă, şi o artă considerabilă trebuie depusă pentru a îndrepta natura spre înclinaţia ei.

Sex, gen, medici și lege

Medicii renascentiști credeau că există doar un singur sex. Pe de altă parte, existau cu siguranță cel puțin două sexe sociale cu drepturi și obligații radical diferite, corespunzînd întrucîtva unor șiruri sau benzi, mai înalte și mai joase, pe scala corporală a vieții. Nici un tip de sex — social sau biologic — nu putea fi considerat fundamental sau primar, deși diviziunile genului — categoriile sexului social — au fost fără îndoială considerate naturale. Cu toate că era mai important, sexul biologic, pe care în general îl socotim că servește drept bază a genului, a făcut parte din domeniul culturii și semnificației tot atît de mult ca și genul. Astfel, penisul a fost mai degrabă un simbol al statutului decît un semn al unei alte esențe ontologice adînc înrădăcinate: sexul *real*. El a putut fi imaginat drept certificat al tipurilor, asemenea diplomei unui medic sau avocat din ziua de azi, care îndrituiește posesorul la anumite drepturi și privilegii. În această secțiune, voi analiza modul în care, în cazuri dificile, sexul a fost determinat astfel încît să se potrivească unei persoane, din punctul de vedere al unor categorii de gen clare și precise. Arătînd cum a fost stabilit sexul — la margine, la „periferie" — poate voi reuși să arunc o lumină asupra naturii sale culturale — în miez, la centru — și asupra tensiunilor dintre un singur sex nelimitat și granițele genului care contau enorm.

În cursul obișnuit al evenimentelor, determinarea sexului nu era desigur o problemă. Creaturile cu penis extern erau declarate băieți și li se acordau toate privilegiile și obligațiile acestui statut; cele cu penis intern erau atribuite categoriei inferioare a fetelor. Într-o lume în care nașterea avea o foarte mare importanță, sexul era o altă caracteristică atributivă cu consecințe sociale; a aparține unui sex sau celuilalt îndrituia posesorul la anumite recunoașteri sociale, în aceeași măsură în care a fi născut nobil dădea dreptul de a purta hermină, după legile somptuare care guvernau vestimentația. Îmbrăcămintea, ocupația și anumitele obiecte ale plăcerii erau permise numai unora și celorlalți nu, după cum aveau suficientă căldură pentru a împinge în afară un organ. Astfel, trupul părea a fi fundamentul absolut al întregului sistem al genului bipolar.

Însă sexul este o bază nesigură. Schimbări în structurile corporale ori descoperirea că lucrurile nu erau așa cum păreau la început puteau împinge cu ușurință un trup de la o categorie juridică (femeie) la alta (bărbat). Aceste categorii erau bazate pe distincții de gen — activ/pasiv, cald/rece, format/neformat, rigid/maleabil — în care un penis extern sau intern era singurul indiciu al diagnosticului. Masculinitatea și feminitatea nu rezidau în nimic anume. Astfel, pentru hermafrodiți întrebarea nu era „ce sex sînt *cu adevărat*", ci din care gen a împrumutat mai mult arhitectura corpurilor lor. Grija magistraților era mai puțin legată de realitatea corporală — de ceea ce am numi sex — decît de menținerea granițelor sociale clare, de menținerea categoriilor de gen.

Hermafrodiţii „sînt numiţi fie bărbaţi, fie femei", spune Columb, „după supraabundenţa lor, după cum se potrivesc mai bine sau sînt consideraţi a se potrivi mai bine pentru a plămădi sau a primi oameni".[39] Sexul este desemnat ca o consecinţă a capacităţii de formare; încă o dată, a fi mascul înseamnă a fi tată, adică autorul vieţii. Cu cît o creatură se apropie mai mult de „creativitate", cu atît este mai masculină. Dimpotrivă, Columb observă că dificultăţile în diagnosticarea sexului unei femei, pe care o văzuse, se datorau „incapacităţii ei de a fi ori *complet activă ori pasivă*". Motivul incertitudinii este prezentat ca fiind organic: „penisul ei nu depăşea lungimea şi grosimea unui deget mic", în timp ce „deschizătura vulvei sale era atît de îngustă, încît abia lăsa loc să intre vîrful unui deget mic".[40] Iar Columb, dacă s-ar fi aflat în faţa unei instanţe de judecată, pentru a hotărî care anume organ trebuie să decidă sexul, ar fi aplicat criteriile medicale larg acceptate. Însă aici el nu face acest lucru; el nu precizează care organ este real. Această persoană este considerată femeie, pentru că ea este femeie din punct de vedere social şi juridic, însă una care nu are „cu certitudine" un rol pasiv şi nici unul activ — fapt ce constituie o serioasă violare a legilor sexuale somptuare —, o femeie care se preface a fi bărbat, o femeie care se îmbracă contrar statutului său. De parcă generala preocupare modernă timpurie privind comportamentul necorespunzător statutului, apărută o dată cu începutul prăbuşirii reţelelor de toleranţă, cu acţiunile insidioase ale banilor şi cu evoluţia noilor poziţii finanţate de stat, a fost transferată lumii genului.

În secolul al XIX-lea, comportamentul era irelevant. Chestiunea sexului este pur şi simplu biologică, notează celebrul medic legist francez, Ambroise Tardieu. Ea este „o simplă stare de fapt care poate şi trebuie să fie rezolvată prin examinarea anatomică şi fiziologică a persoanei în chestiune". Orice noţiune a ambiguităţii sau neutralităţii sexuale este un nonsens, pentru că sexul este cu certitudine în timp şi pe tot cuprinsul corpului.[41] Către sfîrşitul secolului al XVI-lea, situaţia era foarte diferită; o femeie care prelua rolul bărbatului într-un raport sexual cu o altă femeie era considerată tribadă (*fricatrice*), o persoană care îşi asuma ilicit rolul activ, care penetra cînd ar fi trebuit înainte de toate ca ea să fie cea penetrată. Aceasta era acuzată că a violat legea genului prin jucarea rolului masculin în actul sexual.

Marie de Marcis a fost la un pas de a fi arsă pe rug pentru această transgresiune.[42] Ea a fost botezată cu nume de fată şi a crescut într-un sat de lîngă Rouen pînă la o maturitate aproape normală. Stăpînii săi au depus mărturie că ea avea menstruaţie regulată, iar mărturia medicală de la procesul ei a confirmat că ea era într-adevăr ceea ce se stabilise la naştere. Însă se îndrăgostise de o altă servitoare cu care împărţea patul, dezvăluindu-i că avea penis şi era în consecinţă bărbat. Doreau chiar să se căsătorească.

În loc să fie recunoscută public ca bărbat, de vreme ce avea penis, aşa cum s-a întîmplat cu Marie-Germain în povestea lui Montaigne, Marie de Marcis a fost judecată pentru sodomie — nu a fost luată în considerare o eventuală heterosexualitate naturală — şi condamnată; el/ea nu a putut arăta

organul necesar sub presiunea procesului. Apoi, dr Jacques Duval s-a implicat în acest caz, a găsit membrul lipsă cercetînd vulva lui/ei și a demonstrat că nu era vorba de un clitoris, frecînd acel membru pînă cînd a ejaculat spermă masculină. (Fiindcă, în cazul de față, accentul nu se punea pe ideea penetrării ilicite, atenția nu era focalizată asupra întrebării dacă Marie avea un penis intern — vagin —, ci dacă și candidatul ei pentru un penis extern o îndrituia la prerogativele posedării unui penis.) Intervenția lui Duval a salvat-o pe Marie de rug, însă nu i-a dat imediat dreptul la un nou gen. Curtea a hotărît ca ea să continue a purta haine femeiești pînă la vîrsta de douăzeci și cinci de ani — de parcă tranziția către masculinitate trebuia făcută gradat — și să se abțină de la a întreține relații sexuale cu vreunul din sexe atîta timp cît își trăia viața ca femeie.

În acest caz, grija serioasă a judecătorilor nu părea a fi sexul de bază, ci genul: ce semne ale statutului, ce haine, ce posturi își putea asuma legitim Marie? În ciuda evidentei griji a instanței, referitoare la organele genitale, întrebarea centrală este dacă cineva care nu a fost născut cu o condiție socială mai înaltă, cineva care și-a trăit toată viața ca femeie, avea ceea ce-i trebuie pentru a juca legitim rolul unui bărbat și, în general, dacă o „persoană" are dreptul să ocupe un anumit loc în ordinea socială.[43]

Subiectul se referă în principal la femeile care joacă rolul bărbatului sau chiar devin bărbați. Spre exemplu, la începutul secolului al XVII-lea, în Olanda, Henrika Schuria era o „femeie cu comportament masculin, care se plictisise de sexul ei". S-a îmbrăcat bărbătește, s-a înrolat în armată și și-a petrecut noua viață pînă cînd a fost surprinsă jucînd rolul unui bărbat într-un act sexual. Cînd s-a întors din război, a fost acuzată de „pofte trupești imorale":

> Cîteodată își scotea clitorisul din vulvă și încerca nu numai relații imorale cu alte femei... dar chiar dezmierdîndu-le și frecîndu-le... astfel că o oarecare văduvă, ce ardea de pofte trupești exagerate, și-a găsit dorințele deșănțate mai mult decît satisfăcute, încît s-ar fi și căsătorit bucuroasă cu ea — dacă nu ar fi fost interzis de lege.[44]

Clitorisul ei — se spunea — „avea lungimea unei jumătăți de deget și era la fel de tare ca membrul unui băiat". Schuria a fost judecată, găsită vinovată și condamnată la arderea pe rug ca lesbiană, însă un judecător milos a recomandat ca totul să fie înăbușit în fașă, să i se „vatăme mugurul [clitorisul, *n.t.*] și să fie trimisă în exil". Cu alte cuvinte, ea a fost despovărată de organul, grație căruia — presupunea ea — îi va sta în putință să scape de „sexul de care se săturase"; însă a fost condamnată la exil, o pedeapsă masculină. (Acest caz arată că numai unul dintre izomorfismele penisului feminin contează cu adevărat; penisul ei intern trebuie să coboare, așa cum s-a întîmplat în cazul Marie-Germain, dacă vrea să aibă dreptul la o schimbare. Un clitoris mărit nu are nici o valoare.) Partenera ei, văduva, și femeia în relația lor, a fost aspru pedepsită într-un mod nespecificat și i s-a permis să rămînă în oraș. Jucînd rolul femeii, ea putea fi considerată că este mai puțin vinovată,

mai puţin periculoasă şi ca atare meritînd o pedeapsă mai puţin severă. Mai sînt şi alte cazuri, reale sau imaginare, asemănătoare acestuia.[45]

Însă mai sînt şi cazuri care se ocupă de celălalt aspect, anume bărbaţi care joacă rolul femeii în folosul lor propriu. În 1459, după cum umblă vorba, s-a născut o creatură care „avea atît trăsături de bărbat cît şi de femeie", deşi „masculinitatea predomina". Dar pentru că după „fire şi descrierea trupului aducea mai degrabă a femeie", el/ea? a fost în stare să-şi găsească de lucru ca fată în casă şi în această calitate să împartă patul cu fiica stăpînului ei/lui, pe care a lăsat-o gravidă. Pentru că s-a dat drept femeie, această „bestie monstruoasă" de bărbat a fost arsă pe rug. Dar cum se face că tocmai „natura masculină a predominat", cînd trupul îi „semăna mai degrabă" cu acela al unei femei, rămîne neclar. Nu este limpede nici dacă răufăcătoarea trăia ca femeie în general sau numai atunci cînd se culca cu fata stăpînului. Dacă „donşoara" a înţeles că în tot acest timp se întîlnea cu o femeie sau numai la început rămîne de asemenea ambiguu: oare a fost ea amăgită şi l-a lăsat pe bărbat să-i intre în pat ca femeie, iar apoi l-a acceptat sexual ca bărbat sau a crezut pînă aproape de sfîrşit că face dragoste cu o femeie? Nu există nici o îndoială totuşi că cineva a folosit ambiguităţile propriului trup pentru a trăi ca femeie — destul de rău poate — însă apoi a revenit la situaţia de a fi bărbat în timpul actului sexual. El a fost ars, ca şi falsul Martin Guerre, pentru că a pus în pericol convenţiile care fac posibilă civilizaţia.

Se părea, în oricare dintre aceste cazuri, că nu contează prea mult ce sex socoteau protagoniştii că ar avea sau ce erau ei cu adevărat pe dinăuntru. Unul dintre cele mai deconcertante şi amare aspecte ale cazurilor similare cu cel al Mariei de Marcis se referă la cît de puţină atenţie s-a acordat, chiar pe parcursul relatărilor respective şi în determinarea finală a sexului, la ceea ce am numi identitatea esenţială a genului, simţul pe care copiii îl dobîndesc de la o vîrstă fragedă de a şti dacă sînt fete sau băieţi. Nimeni nu a cercetat cărui gen considera vreuna din aceste persoane — bărbat sau femeie — că-i aparţine înainte de a avea loc o schimbare sau de a fi fost acuzat(ă) (folosesc aici cuvintele „sex" şi „gen" cu valoare interşanjabilă, tocmai fiindcă distincţia dintre ele este acum distrusă). Cît timp însemnul şi statutul erau în concordanţă, totul era bine. Sau, dimpotrivă, genul în calitate de categorie socială era făcut să corespundă însemnelor sexului, fără referire la persoana ca atare. Autorităţile considerau că transformarea dintr-un statut într-altul era absolut pripită, ca şi trecerea de la condiţia de căsătorit(ă) la aceea de divorţat(ă). Se credea că subiecţii treceau de la starea de fete bine definită din punct de vedere social la starea de băieţi bine definită din punct de vedere social, fără nici o dificultate ori tulburare internă. Pe de altă parte, dacă preschimbarea instantanee nu era inerentă, în schimb pedepsele dure impuse de lege erau.

În *Jurnal de călătorie*, Montaigne povesteşte din nou despre un grup de fete din Chaumont-en-Bassigni „care au plănuit acum cîţiva ani să se îmbrace bărbăteşte şi să-şi continue astfel viaţa în lume". Una dintre ele a venit la Vitry, unde Montaigne se afla în vizită, a lucrat ca ţesătoare şi şi-a făcut prie-

teni. *El* s-a logodit cu o femeie de care s-a despărțit mai apoi; cîștigîndu-și existența tot din pomenitul meșteșug, *el* s-a îndrăgostit de o altă femeie, cu care chiar s-a căsătorit și a trăit cu ea patru sau cinci luni, „spre mulțumirea ei, după cum s-a spus". Însă apoi țesătorul a fost recunoscut de cineva de acasă. La fel de brusc ca și schimbarea de sex social a protagonistului, Montaigne schimbă modul de folosire al pronumelui personal: „*ea* a fost condamnată la spînzurătoare... *ea* spunea că ar trece mai degrabă prin această experiență decît să se întoarcă la statutul de femeie." Și a fost spînzurată „pentru folosirea de șiretlicuri nepermise spre a-și compensa deficiența sexuală".[46]

Ca și Iphis, fata din această povestire a fost născută ca băiat; ea era întocmai asemenea unui băiat ca şi dublura sa mitică. Însă, spre deosebire de personajul lui Ovidiu, franțuzoaica putea să-şi consume dragostea cu o femeie, fără a recurge la un penis și fără tulburările emoționale pe care le-a suferit Iphis pentru faptul că îi lipsea unul. Dar zeii nu au venit s-o salveze pe tînara țesătoare și nici nu au înzestrat-o cu un penis care s-o îndreptățească a-și continua viața ca bărbat. Faptul că el însuși se simțea bărbat, că avea deprinderile unui bărbat și că a trăit ca un bărbat a fost numai o dovadă în plus a crimei sale: îi lipsea semnul distinctiv al statutului dobîndit. Pentru aceasta el a murit femeie.

Acest fapt nu pare ieșit din comun. Doctorii şi oamenii simpli de pe timpul Renaşterii făceau diferența între organele genitale masculine şi cele feminine, iar cei care aveau penis erau numiți bărbați. Atunci, ca şi acum, sexul determina statutul și genul. Însă poți avea totodată în mod limpede sentimentul că în texte ca ale lui Montaigne nu există nici un sex ontologic, ci numai organe cu statut legal şi social bine stabilit. Chiar în momentul în care organele genitale par a-şi etala întreaga realitate extralingvistică, lipsită de ambiguități — cînd limbajul sexului unic se prăbuşeşte —, ele își asumă de asemenea întregul lor statut civil, deplina lor integrare în lumea semnificațiilor. Atunci cînd pare mai stabilă, soliditatea corporală este zdruncinată, iar noi păşim pe bancurile de nisip ale limbajului.

Aş dori să ilustrez acest punct de vedere menționînd modul în care lucrarea lui Paolo Zacchia, *Questionum medico-legalium*, un text renascentist de jurisprudență medicală de mare importanță și una dintre scrierile fundamentale din această disciplină, tratează problema determinării sexului.[47] Mai întîi de toate, susține Zacchia, aceasta este o chestiune care-i priveşte pe doctori şi nu pe poeți, ghicitori, vraci sau alți indivizi nepricepuți în ale medicinei. El insistă că hermafrodiții nu sînt periculoşi, monştri uimitori sau prodigioşi locuitori ai tărîmului lui Prester John, ci mai degrabă oameni cu organe sexuale nedefinite, care ridică serioase probleme juridice. Deformațiile lor pot fi clasificate: trei tipuri primare la hermafroditul mascul, unul la cel feminin. Există hermafrodiți autentici care au ambele genuri de organe și aparent hermafrodiți la care, spre exemplu, un prolaps uterin sau un clitoris mărit pot fi confundate cu un penis. Toate acestea se pot stabili într-un mod satisfăcător de către un observator experimentat profesional.[48] Zacchia folosește ultimele

nouăsprezece pagini in-folio ca să explice cine trebuie să fie numit femeie şi cine bărbat.

Tonul clinic şi profesional din *Questionum* — studii de caz, taxonomii, treceri savante în revistă ale literaturii în domeniu pe diverse probleme — ne-ar împinge să presupunem că organele vor fi considerate drept semnul unui element corporal substanţial, al unui „ceva" care lămureşte în amănunt subiectul în cauză şi îi determină identitatea. Însă Zacchia, asemenea lui Montaigne, tratează organele de parcă acestea ar fi atestate accidentale ale statutului: „membrele ce se modelează după sex nu sînt cauzele care instituie masculul sau femela ori care fac distincţia între sexe... Şi aşa şi este, întrucît membrele unui sex pot să apară la cineva de sex opus."[49]

Limbajul lui Zacchia, extrem de ostentativ în discutarea hipertrofiei clitoridiene, dezvăluie preocupările sale fundamental culturale: „Ar fi de ajuns acum să observăm — susţine el —, cu privire la femeile care s-au transformat în bărbaţi, că la cele mai multe acest fenomen a urmat unei promovări (*beneficium*) a clitorisului, aşa cum gîndesc diverşi anatomişti." El nu foloseşte substantivul potrivit acţiunii ce s-ar fi putut întîmpla, anume *incrementum* ori *amplificatio*, ci scrie în locul lor *beneficium*, adică bunăvoinţă sau favoare, mai ales în sensul politic de avansare sau acordare care dă prioritate proprietăţii ecleziastice sau unui drept feudal. Un clitoris mărit nu trebuie confundat cu o promovare pe scara existenţei, cu toate că — aşa cum s-a întîmplat în cazul Marie-Germain — faptul de a poseda un penis intern apărut pe neaşteptate ar putea fi considerat ca atare. A dobîndi un penis constatabil înseamnă, în termeni lacanieni, a obţine un falus, dar a dobîndi un clitoris mare nu înseamnă asta![50]

În mod similar, atunci cînd Zacchia discută pe tema hermafrodiţilor cu ambele serii de organe, el distinge — pe urmele lui Aristotel — sexul apt (*sexum ratum*) de sexul ineficient, inapt, inutil (*inritum*). Încă o dată sensul este politic — testamente sau legi întemeiate sau neîntemeiate — şi nu morfologic. Judecăţi politice, revendicări ale genului sînt deja incluse în judecăţile despre sex, deoarece politica este deja inclusă în biologia procreaţiei. Astfel, cînd Zacchia susţine că oamenii nu pot avea două sexe apte, el face aluzie mai puţin la un fapt biologic cît mai ales la unul social sau cultural: masculii insuflă viaţa, iar femeile o poartă în pîntece, şi este imposibil pentru orice creatură să facă ambele lucruri, oricum ar fi configurate organele lui/ei. În lipsa unor dovezi referitoare la procesul real al procreaţiei, intră în acţiune vechile opoziţii pitagoreice, şi nu doar cîteva criterii anatomice ori fiziologice alternative: organul din dreapta (în cazul hermafrodiţilor cu organe alăturate) sau de deasupra (în cazul celor cu organe ordonate pe verticală, în lungul axei trupului) este singurul care contează.[51]

Chiar şi atunci cînd organele genitale nu sînt deloc vizibile, există anumite semne ce arată care sex este mai viguros şi care mai puţin viguros sau chiar neputincios (*potentiorem ab impotentiorem*). Din nou, limbajul este cel puţin la fel de politic pe cît este de biologic: caracteristicile sexuale secun-

dare, la care s-ar putea face referință în loc de organe genitale, sînt consecința unei călduri vitale mai puternice sau mai slabe, definitorie pentru bărbat ca și pentru femeie. Pentru doctorii din epoca Renașterii, căldura — presupuneau ei — avea corelative fizice. Căldura era însă atît de inextricabil legată de lanțul ființei încît este dificil să separi semnificația sa de semnificația perfecțiunii înseși.

Femeile, spre exemplu, se pot preschimba în bărbați, pretinde Zacchia, dar bărbații nu se pot preschimba în femei. De ce? El oferă un argument anatomic direct — înlăuntrul bărbatului nu există spațiu pentru ca un penis să se transforme în inversul său; dar această linie de demarcație superficială este puțin convingătoare. Liniile principale ale argumentării sale sînt metafizice. Vorbind în general, majoritatea autorităților în materie sînt de acord asupra faptului că „natura tinde întotdeauna către perfecțiune". Dar ca să ne exprimăm mai precis, dacă are loc o schimbare de sex, aceasta se întîmplă din cauză că bărbații au mai multă căldură. Căldura, spune el, „impulsionează, se răspîndește, dilată; ea nu comprimă, nu contractă, nici nu retrage". În consecință, principiul activ acționează astfel încît „membrele pe care le proiectează în exterior nu se vor retrage niciodată în interior." (Cu alte cuvinte, căldura masculină se supune legilor termodinamicii.) Bărbații nu pot deveni femei prin expulzare, deoarece — așa cum el a arătat deja —, aceasta acționează numai în sens contrar; pe de altă parte, ei nu pot deveni femei prin atracție, deoarece „atunci cînd funcționează corect, atracția adună ceea ce este prielnic pentru animal", iar o stare mai puțin desăvîrșită nu poate fi bineînțeles o stare mai prielnică.[52]

Cu alte cuvinte, biologia este constrînsă de normele culturale în aceeași măsură în care cultura este bazată pe biologie. În lumea sexului unic, în general, și mai ales în lucrarea lui Zacchia, atunci cînd — din bune și banale motive, practic legale — discuția se îndreaptă către biologia celor două sexe în mod clar și distinct fondatoare, ea este prinsă, în același timp, în plasa continuum-ului trup/gen specific modelului unisexuat. În cea mai mare parte a secolului al XVII-lea, a fi bărbat sau femeie însemna a deține un rang social, a-ți asuma un rol cultural și nu *a fi* în mod organic unul sau celălalt dintre cele două sexe. Sexul era încă o categorie sociologică și nu una ontologică.

Imaginarea reproducerii în opera lui Harvey

Trăiește Minune Modernă și fie ca numai tu să fii citită,
Creierul tău procreează, deși Coapsele tale nu odrăslesc.
Lasă plăpînda Descendență pe Seama Vulgului,
Căci Marea Reproducere Însăși este de-acum Moștenitoarea ta.[53]

„Minunea Modernă", plină de viață, dar fără de copii, al cărei creier procreează era William Harvey, omul care a descoperit că sîngele circulă, omul considerat a fi primul care a afirmat că tot ce e viață provine dintr-un ou,

omul care credea că și concepția constă în scînteierea unei idei — aprinsă de spermă — în uter. Închei acest capitol cu o scurtă discuție asupra lucrării sale *Disputations Touching the Generation of Animals* (*Controverse referitoare la reproducerea animalelor*)[54] deoarece este ultima scriere importantă despre reproducere și trup, adînc înrădăcinată încă în estetica politică a modelului unisexuat, împreună cu afirmațiile sale privind autoritatea epistemologică, cu strategiile sale experimentale și ontologia sa referitoare la reproducere — Harvey pretinde a fi vorbit pentru prima dată în istorie despre un produs embrionar specific, anume oul —, toate acestea difuzate fățiș în limbajul noii biologii. Cu Harvey începem să ne formăm o părere despre ceea ce va deveni mai limpede în următoarele două capitole: nu numai că teoriile privind diferența sexuală ajută la determinarea a ceea ce oamenii de știință văd și știu, dar că — încă mai important — contrariul nu este valabil. Ceea ce observă și cunosc oamenii de știință la un moment dat nu circumscrie modul în care diferența sexuală este înțeleasă și nici nu limitează estetica exprimării sale. Dimpotrivă chiar, observațiile și prestigiul științei în general conferă artei de a diferenția o nouă încărcătură, fără a-i afecta însă conținutul.

Întrebarea din această secțiune poate fi pusă formal. *On the Motion of the Heart and Blood in Animals* (*Despre mișcarea inimii și a sîngelui la animale*) a lui Harvey, asemenea altor texte științifice importante, realizează energic o închidere. Clar, precis și economic, distruge două mii de ani de fiziologie și stabilește fără urmă de îndoială că indiferent ce ar fi inima, ea este în primul rînd o pompă; și orice ar face sîngele, el trebuie să circule, chiar dacă existența acelor canale prin care el merge de la artere la vene, anume capilarele, nu putea fi încă demonstrată. Pe de altă parte, mult prea îndelungatele *Controverse* amînă la nesfîrșit să ajungă la un final; povestirile se înmulțesc, dar nu duc nicăieri. Cartea corectează cîteva greșeli relativ minore din relatările anterioare asupra embriologiei la păsările de curte, pune în evidență un caz spectaculos, dar neconcludent pentru epigeneză, sugerează în mod experimental, dar nu dovedește un element important, anume că fecundarea nu înseamnă contopirea unei cantități de spermă cu o cantitate de sînge menstrual, și nu reușește — în ciuda unor eforturi disperate — să înțeleagă misterul reproducerii.[55] De ce oare lipsește încheierea?

Lungimea cărții și deschiderea narativă nu se datorează înainte de toate eșecurilor științifice, pe care nu le-ar fi putut evita nici o minte, oricît de ascuțită, și nici lipsa unui bagaj cultural. Faptul că Harvey, neavînd microscop, nu putea vedea oul sau sperma nu a fost și motivul pentru care el nu a putut ajunge la o concluzie în privința concepției, așa cum descoperirea oului și a spermei în secolul al XVIII-lea nu putea oferi nici o soluție convingătoare. În ultima jumătate a secolului al XIX-lea, teoria celulară a permis înțelegerea reproducerii ca fuzionare a două celule distincte, ceea ce a sugerat ideea că masculii și femelele, care puteau fi recunoscuți ca atare, erau oarecum proiecții ale unor produse embrionare radical diferite. Apoi însă, revoluția ADN-ului a scos încă o dată sexul din concepție; lanțul ADN-ului nu susține imaginea

dimorfismului sexual. Biologia moleculară a început să facă lumină cu o precizie inimaginabilă pe vremea lui Harvey — sau chiar înainte de sfîrșitul anilor '40 — în problema modului de funcționare a epigenezei. Ea nu a furnizat răspunsuri la „misterul vieții" în relație cu o lume sexualizată din punct de vedere social.

Deschiderea narativă deosebită a *Controverselor* nu este, de asemenea, rezultatul unei agende politice speciale a lui Harvey, și nu pentru altceva decît pentru motivul că atitudinile sale perfect convenționale în probleme de gen au rezonanțe profund ambigue și inconsecvente într-o altă lucrare a sa. Se poate dovedi că Harvey subliniază pasivitatea femeilor și a materiei în reproducere și că faptul acesta este compatibil cu „noile valori științifice bazate pe controlul naturii și al femeilor absolut indispensabile noilor moduri capitaliste de producție" și, în general, cu „deviațiile culturale" sau cu „ideile culturale predominante referitoare la superioritatea masculină".[56] Declarația sa în fața studenților la anatomie — de parcă aceasta ar fi fost o lege a naturii — anume că „Bărbații *doresc ispitesc fac dragoste* (*woe allure make love*); femela *se supune binevoiește suferă* (*yield condescen suffer*); contrariul — *fără noimă* (*preposterous*)" constituie neîndoielnic o dovadă a revărsării politicii în știință.[57] Iar cînd dovada clinică nu reușește să explice de ce femeile nu produc sperma, el recurge la teleologia genitală a modelului unisexuat: este de neconceput ca „asemenea părți imperfecte și aproape inobservabile", precum aparatul genital al femelei, să poată produce o sămînță „atît de bine amestecată și de vitală", încît să fie în stare să-și împartă influența cu aceea a masculului, „atît de omogenizată prin căldura care se tot întețește, rafinată în atît de multe canale și țîșnind cu un spirit așa de puternic."

Totuși Harvey a renunțat la o relatare tradițională a lui Aristotel despre masculul activ care acționează asupra femelei pasive. În scrierea sa despre reproducere, „primordium"*-ul feminin era *atît* cauza materială *cît* și cea eficientă a reproducerii.[58] Forma și substanța fătului provin de la mamă, al cărei uter odată încins conține — mai ales în „primordium" sau ou — „spiritul" sau ideea noii vieții. Într-adevăr, relatarea lui Harvey se limitează la partenogeneză și subliniază atît de des faptul că femeia conține înlăuntrul ei ideea noii vieți, încît te îndeamnă să remarci că, dacă aceasta ar fi adevărat, atunci femeile ar putea fi în stare să conceapă doar gîndindu-se la acest lucru.[59] Totuși chestiunea esențială nu este care anume dintre relatările lui Harvey despre reproducere predomină, ci mai degrabă faptul că sînt atît de multe povestiri de relatat.

În aceste istorisiri, William Harvey, cel care a scris despre sexul biologic și social, se bazează pe autoritatea naturii și a experimentului într-un mod la fel de agresiv ca acela folosit de William Harvey, cel care a scris despre circulația sîngelui și care — tocmai pentru această lucrare — este admirat de către cei ce explorează originile științei moderne. În *Controverse*, ceea ce se

---

* Cuvîntul *primordium*, lb. lat., are sensul de *început*, *origine* (*n. t.*).

narează despre sex este astfel prezentat de parcă totul ar fi de la sine înţeles în Natură, „ea însăşi fiind cea mai fidelă interpretă a propriilor sale secrete". (Aici, o Natură feminină este atît om de ştiinţă, cît şi obiect de studiu.) Ce este obscur la una dintre specii, Natura dezvăluie în mod clar la alta, iar acum „că întregul teatru al lumii" este deschis, numai trîndăvia intenţionată ar face să ne bazăm pe înţelepciunea altora: este „plăcut nu numai să te plictiseşti de toate, ci chiar să te pierzi cu firea, urmînd pilda Naturii pe calea însemnată de ea pînă cînd, în sfîrşit, sîntem „admişi în tainele ei cele mai ascunse". Harvey credea că se putea într-adevăr ajunge chiar la lucrul în sine, care era în mod necesar mai real decît orice imagine ori reprezentare a sa (*eidos*). Astfel, ceea ce se descoperă prin simţuri este mai limpede decît ceea ce s-ar putea descoperi în cărţi; şi este un semn al degenerescenţei morale, al josniciei „să fii dăscălit de comentariile altor bărbaţi fără să cercetezi singur lucrurile, mai ales că această carte a Naturii este atît de deschisă şi atît de descifrabilă".[60] Prin extensie, sîntem invitaţi să privim relatarea lui Harvey referitor la reproducere ca fiind superioară din punct de vedere moral şi epistemologic uneia bazate pe argumentarea lui Galen sau pe supunerea oarbă în faţa autorităţii în materie a anticilor, ba chiar şi în faţa lui Aristotel. Harvey prezintă epistemologia empiristă triumfătoare, noul reducţionism al noii ştiinţe.

Pentru Harvey, gloria ce i-a încununat întreaga activitate a fost cea conferită de celebra sa demonstraţie în faţa regelui Charles I că, pe de o parte, adepţii lui Galen greşeau susţinînd că de fapt reproducerea constă în amestecul substanţelor emise de mascul şi de femelă şi că, pe de altă parte, Aristotel s-a înşelat cînd a afirmat că sîngele menstrual este materia de bază pentru noua viaţă. După părerea lui Harvey, acest exerciţiu este elocvent nu numai pentru adevărul particular în cauză, ci chiar şi pentru autoritatea procedurilor experimentale formale de a (ad)judeca între teorii.[61] El arătase regelui uterul unei căprioare aflat în primele faze ale gestaţiei, „dovedindu-i că nici cea mai mică urmă de spermă ori de concepţie nu poate fi găsită în concavitatea pîntecelui." Cînd Charles le-a comunicat aceste noutăţi celor care îl urmau, ei au declarat că Harvey l-a înşelat şi l-a indus pe rege în eroare. Ei au afirmat că o sarcină care se formează „fără ca nici o urmă de spermă masculină să supravieţuiască", fără ca în uter să mai rămînă nimic după coit, „se numără printre aşa-numitele *adunata*, adică printre lucrurile imposibile". Pentru a lămuri chestiunea şi „pentru ca acest moment grandios să poată fi înţeles mai limpede de către posteritate", regele a poruncit realizarea experimentului născocit de Harvey. După perioada de rut, o duzină de ciute au fost izolate în Parcul Richmond şi ţinute la distanţă de căpriori, după o împerechere iniţială. Harvey a disecat cîteva — probabil fertile, după cum a dovedit faptul că dintre cele rămase în viaţă toate erau gestante „de parcă intrase o molimă în ele şi la timpul potrivit au fătat puii" — şi nu a găsit „urme în uter nici de spermă masculină şi nici de sămînţă feminină..., nimic produs de vreun amestec al acestor fluide..., nimic din sîngele menstrual prezent ca «materie», aşa cum susţine Aristotel".[62]

Nu are nici o importanță faptul că acest experiment a avut multe cusururi, că pe vremea cînd Harvey cerceta femelele, el nu ar fi văzut sperma chiar dacă ar fi avut lentilele necesare să o vadă. Nu are nici o importanță faptul că demonstrația pentru Charles a transformat căutarea spermei în uterele femelelor postcoitale într-o nouă problemă de cercetat dintr-un domeniu și așa supraîncărcat. (Se spune că marele anatomist olandez Frederik Ruysch (1638–1731) a ieșit în puterea nopții pentru a diseca o femeie, surprinsă și omorîtă de către soțul ei în chiar actul adulterin, numai ca să descopere și el sperma în uterul ei, dar a fost dezamăgit deoarece în încăpere era întuneric, iar ochii îi erau slăbiți de vîrstă.) Experimentul lui Harvey constituie un important caz negativ. De fapt, sîngele menstrual nu contribuie la formarea fătului, iar marea cantitate de materie masculină ejaculată este pe de altă parte irelevantă pentru concepție ca atare, cu toate că — bineînțeles — sperma pătrunde în mod substanțial în ou.[63] Fapt încă mai important, ea furnizează substanțele din care se pot imagina adevărul profund și misterul epigenezei, adevărul și misterul alcătuirii unui organism complex dintr-o materie informă, care — într-un fel sau altul — își însușește forma și caracteristicile creaturii de la care a provenit.

Însă Harvey, asemenea predecesorilor și succesorilor săi, nu a putut scrie despre reproducerea sexuală fără a face apel la un limbaj deja marcat de pecetea genului, în cazul său cel al modelului unisexuat. Reproducerea prin unirea a două sexe trebuie făcută astfel încît *să aibă (un) înțeles* mai presus de ea însăși, implicînd domeniul social susținut de o asemenea unire. După ce a afirmat convingător că oul găinii — și prin extensie, oul femelei umane — nu este produs, contrar opiniei lui Galen, de vreo revărsare a substanțelor femelei în timpul coitului, Harvey s-a simțit obligat cu toate acestea să sublinieze semnificația din punct de vedere cultural a comportamentului postcoital al găinii și al femeii. Purtarea găinii „asemănătoare cu aceea a unei femei vrăjite de o plăcere galantă", deși nu este un semn al însămînțării, este totuși un semn al recunoștinței față de mascul pentru actul său divin:

> Ea se cutremură de bucurie și — ca și cînd ar fi primit darul cel mai de preț — își curăță penele cu ciocul, mulțumind parcă pentru binecuvîntarea de a procrea acordată de Jupiter, Creatorul. Porumbița... își exprimă bucuria coitului într-un fel minunat; ea sare, își înfoiază coada, mătură cu ea pămîntul, își piaptănă penele cu ciocul și le aranjează, de parcă darul fertilității ar duce la cea mai înaltă glorie.[64]

„Primordium"-ul feminin, cu capacitatea sa misterioasă de a se forma succesiv fără ajutor într-un trup ordonat, trebuie să fie într-un fel sau altul aprins și animat. Drama oarecum dificil de pătruns a reproducerii trebuie să-și aibă corelativul obiectiv în lumea socială. Intră în scenă masculul. Sperma acționează prin „contaminare" pentru a aprinde o(vul)ul. Într-adevăr, sperma este prolifică într-o anumită măsură, deoarece ea este „pătrunsă de spirit prin ardoarea coitului sau a dorinței și clocotitoare, dată fiind natura

spumei". Căldura actului sexual nu corespunde nici unei vîlvătăi pămînteşti, ci doar stelelor, astfel încît sperma poartă — asemenea lui Prometeu — focul celest, în timp ce fecundarea însăşi este o reconstituire făcută de mascul a ceea ce Dumnezeu a lucrat cu migală în momentul creaţiei. Pentru Harvey, fecundarea devine — metaforic vorbind — actul de aprindere a femeilor, de aruncare a lor în flăcări, ca şi cum ar fi lovite de trăsnet. Sau, folosind o metaforă încă mai evocatoare a Cuvîntului, a Logos-ului „care însămînţează" lumea, fecundarea este asemenea formării unei idei în creier. Aici imaginea devine puţin mai complexă, deoarece sperma singură nu este în mod categoric ideea, chiar dacă doar uterul este creierul: „reproducerea lucrurilor în Natură şi reproducerea lucrurilor în Artă au loc în acelaşi mod... Ambele sînt puse în mişcare mai întîi de o formă concepută, care este imaterială şi *este produsă prin concepţie.*" Creierul este „instrumentul concepţiei" în producerea artei, pentru că el este instrumentul sufletului, „fără intervenţia materiei"; între timp, „uterul sau o(vul)ul" este creierul sau instrumentul concepţiei în Natură. Dar ideea în chestiune nu pare a fi — ca în cazul lui Aristotel — numai sperma, ci mai degrabă lucrul „produs prin concepţie", care generează adevărata operă de artă, plină de viaţă.

Harvey a pregătit de timpuriu calea pentru metafora „uter" egal „creier". Uterul gestant al căprioarei se umflă, „şi o substanţă foarte moale şi cărnoasă, asemenea aceleia a creierului, umple cavitatea". Cîteva propoziţii mai jos, el notează că interiorul uterului este atît de delicat şi de fin încît „i-ai putea asemăna moliciunea cu aceea a ventriculelor cerebrale". În altă parte, scrie: „apariţia sau formarea puiului în uter sau ou are loc fără nici un fel de suport material, aşa cum ideea casei se află în creierul constructorului". Cu alte cuvinte, sperma ar putea acţiona „de parcă Atotputernicul ar spune «Să fie urmaşi!» şi numaidecît aşa se şi întîmplă", dar numai în măsura în care ea îngăduie ideii — „primordium" sau ou/ovul — să fie generată în creierul uterin al femeii.[65]

În timp ce respingea interpretarea dată de Galen orgasmului feminin considerat ca semn al însămînţării, Harvey a socotit pasiunea sexuală ca extrem de semnificativă, ca o exprimare a forţei vitale a trupului. Carnalitatea pură a actului sexual denotă energia vieţii şi îi prefigurează, în mod tragic, sfîrşitul: „Şi este limpede că părinţii sînt tineri, frumoşi, perfecţi şi trăiesc voioşi nu mai mult decît au nevoie ca să zămislească ouăle şi să le fecundeze şi, prin intermediul acestor ouă, dau naştere unei creaturi asemănătoare lor." În 1616, Harvey le-a spus studenţilor săi că masculii şi femelele nu sînt „*niciodată mai curajoşi, mai însufleţiţi, mai veseli, mai îndrăzneţi, mai plăcuţi sau mai frumoşi* decît atunci cînd coitul este pe cale de a se săvîrşi".[66]

Însă „odată această funcţie a vieţii împlinită, vai şi-amar!" Precum bărbatul este trist după coit, la fel toate animalele sînt întristate de moarte, cînd scînteia — al cărei semn este orgasmul — se stinge: „chiar şi el îşi pierde puterile după un exces sexual şi este precum un soldat care se simte tot mai obosit pe măsură ce termenul de eliberare se apropie; la fel se întîmplă cu

găinile-ca și cu plantele care cad doborîte și sînt stoarse de vlagă." Abia acum ne dăm seama că relatarea lui Harvey cu privire la drama vieții a trecut rapid și fără zgomot de la ogradă la dormitor. Astfel că pentru Harvey, ca și în cazul discipolilor atestați ai lui Galen, căldura și pasiunea trupului exprimă ierarhia creației.

Noua epistemologie și substanțialele descoperiri ale lui Harvey au dus direct la apariția noilor versiuni ale vechilor relatări. Reproducerea, funcția cea mai socială a trupului, a rămas lipsită de posibilitatea accesului la un limbaj neutru — inexistent — referitor la organe și funcții. Disperat să înțeleagă cum funcționa întregul, Harvey continua să țeasă povești — una mai incitantă decît alta — despre diferența sexuală, pretinzînd întotdeauna că însăși Natura rostea aceste lucruri.

În secolul al XVIII-lea, vocea Naturii se va face auzită cu mai multă putere. Se va considera că înțelesul nu constă în ecourile macro- și microcosmosului, ci chiar în lucrul însuși. Imaginea lumii mecanizate promitea adevăruri ale lumii materiale. Însă o nouă epistemologie nu va apăra anatomia sexuală și reproducerea de cerințele culturii. În vreme ce modelul unicarnal nu a murit — mai trăiește și azi sub alte înfățișări — două ființe, două noi sexe distincte și opuse vor putea fi tot mai mult deslușite înlăuntrul trupului. Cei ce considerau pînă acum femeia drept o versiune imperfectă a bărbatului, plasată de-a lungul unei axe verticale cu gradații infinite, vor fi nevoiți de-acum înainte să o considere mai degrabă drept o creatură cu totul diferită, ordonată de-a lungul unei axe orizontale, al cărei plan intermediar era în mare măsură gol.

5
Descoperirea sexelor

> Triumful bicicletei... necesită un echipament androgin purtat de adepţii săi, ai sexului mai slab... Îi vom face oare vreodată să înţeleagă pe editorii noştri în fuste şi pe sociologii noştri în rochii că o femeie nu este nici egală, nici inferioară, nici superioară bărbatului, că ea este o fiinţă aparte, că e altceva, că e înzestrată de către natură cu alte funcţii decît bărbatul cu care nu trebuie să concureze în viaţa publică? Femeia există numai prin ovarele ei.
>
> VICTOR JOZÉ, 1895

Sexul, aşa cum îl ştim, a fost inventat cîndva, în secolul al XVIII-lea. Organele de reproducere au trecut de la a fi localizări paradigmatice pentru etalarea ierarhiei, rezonante pretutindeni în cosmos, la a fi fundamentul incomensurabilei diferenţe: „femeile îşi datorează felul de a fi organelor lor de reproducere şi, în special, uterului", aşa cum se exprima un medic din secolul al XVIII-lea.[1] Aici nu este vorba doar de o repudiere explicită a vechiului izomorfism, ci de ceva mult mai important, şi anume de o respingere a ideii că diferenţele nuanţate dintre organe, fluide şi procese fiziologice oglindesc o ordine transcendentală a perfecţiunii. Aristotel şi Galen pur şi simplu greşeau cînd susţineau că organele feminine sînt o versiune mai puţin reuşită a celor masculine şi că prin urmare femeia este un bărbat imperfect. Femeia este femeie, proclama „antropologul moral" Moreau într-unul din numeroasele sale eforturi de a separa cultura de trup, pretutindeni şi în toate aspectele, mintale şi fizice, nu numai într-un anumit set de organe.[2]

Organele care pînă atunci fuseseră denumite în acelaşi mod — ovarele şi testiculele — erau acum diferenţiate din punct de vedere lingvistic. Organele care nu fuseseră încă deosebite prin denumiri proprii — vaginul, de exemplu — au fost botezate. Structurile care fuseseră considerate a fi comune la bărbat şi la femeie — scheletul şi sistemul nervos — au fost diferenţiate astfel, încît să corespundă bărbatului şi femeii culturale. Aşa cum însuşi trupul natural a devenit standardul de aur al discursului social, în acelaşi fel şi trupurile femeilor — celălalt peren — au devenit cîmpul de luptă pentru redefinirea relaţiei sociale antice, intime, fundamentale: aceea dintre femeie şi bărbat. Trupurile femeilor, în realitatea lor corporală, anatomică, accesibilă ştiinţific, prin chiar natura oaselor lor, a nervilor şi, mult mai important, a organelor lor de reproducere, au început să poarte o nouă şi enormă încărcătură de semnificaţii. Cu alte cuvinte, două sexe au fost inventate ca un nou fundament pentru gen.

Aşa-zisa lipsă de pasiune a femeii a fost una dintre numeroasele manifestări posibile ale acestui sex nou creat. Orgasmul feminin, care fusese semnalul corporal al unui act sexual fertil, a fost exilat la periferia fiziologiei, un indicator fără semnificaţie. Dacă mai înainte nu fusese pus sub semnul întrebării,

obişnuitul punct culminant orgasmic al actului sexual a devenit un important subiect în dezbateri. Afirmaţia că femeile sînt lipsite de pasiune, alternînd cu ideea că, fiind fiinţe definite biologic, ele posedă la un grad extraordinar, mult mai mult decît bărbaţii, capacitatea de a controla furia animalică, iraţională şi potenţial distructivă a plăcerii sexuale — toate acestea, împreună cu noul studiu al naturii şi calităţii plăcerii feminine ca şi al atracţiei sexuale, fac parte dintr-un efort uriaş de a descoperi caracteristicile anatomice şi fiziologice care disting bărbaţii de femei. Orgasmul a devenit un pion în jocul unor noi diferenţe sexuale.

Toate acestea nu s-au întîmplat dintr-o dată, nici nu s-a întîmplat pretutindeni în acelaşi timp, şi nici nu a fost o linie continuă de schimbare. Cînd, pe la 1740, tînăra prinţesă Maria Tereza era îngrijorată că nu rămăsese gravidă imediat după căsătoria cu viitorul împărat habsburgic, medicul ei i-a dat un sfat care nu se deosebea de ceea ce Soranus i-ar fi recomandat unei matroane romane: „Ceterum censeo vulvam Sanctisimae Maiestatis ante coitum esse titillandum"* Ea a născut, în cele din urmă, peste o duzină de copii.[3] În secolul al XIX-lea şi la începutul secolului XX, medicii puteau oferi doar puţin mai mult şi încă şi azi doctorii mai deschid ochii unor părinţi care au încă anumite concepţii de pe vremea lui Hipocrat:

> *Stimate dr Donohue:* Îmi este ruşine să-mi întreb medicul personal: Rămîi gravidă numai atunci cînd ai orgasm?
>
> *Răspuns:* Graviditatea se instalează atunci cînd sperma întîlneşte şi fertilizează un ou. Orgasmul nu are nimic de-a face cu asta.[4]

Cît despre modelul unisexuat, a supravieţuit şi el. În secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, cărţi ca *Opera lui Aristotel* şi *Arta amorului conjugal*, scrisă de Nicholas Venette, sau, într-o măsură mai mică, *Secretele femeilor* a lui Albertus Magnus transmiteau învăţătura galenică sutelor de mii de cititori, indiferent de părerile pe care le-ar fi avut medicii acestora. Şi într-o mare varietate de contexte, înşişi medicii se exprimau în limbajul modelului unisexuat (asemenea celor care se temeau ca muncitoarele germane angajate în activităţi nefeminine să nu devină *Mannweiber*, adică femei-masculi).[5]

Există două explicaţii pentru modul în care cele două sexe moderne, aşa cum ni le imaginăm, au fost şi continuă să fie inventate: una este epistemologică, iar cealaltă este, deschis vorbind, politică.[6] La rîndul ei, explicaţia epistemologică are cel puţin două articulaţii. Prima face parte din acel discurs, în care faptul este din ce în ce mai clar distins de ficţiune, ştiinţa de religie, raţiunea de credulitate. Trupul este trup, spune cu şi mai multă autoritate un nou grup de autointitulaţi experţi, şi poate face numai anumite lucruri. Călugări care alăptează, femei care nu mănîncă niciodată şi transpiră miresme dulci, schimbări de sex la cheremul imaginaţiei, trupuri paradisiace lipsite de

* De altminteri, cred că vulva Majestăţii Sale Preasfinte ar trebui gîdilată înainte de actul sexual.

diferenţe sexuale, naşteri monstruoase, femei care au născut iepuri şi aşa mai departe erau opera fanatismului şi a superstiţiei, chiar dacă nu erau cu mult deasupra limitelor raţiunii, astfel încît să fie inimaginabile. Scepticismul nu a fost inventat în secolul al XVIII-lea, însă linia de demarcaţie dintre posibil şi imposibil, dintre trup şi spirit, dintre adevăr şi fals şi, astfel, dintre sexul biologic şi genul teatral, a fost mult adîncită.

A doua parte a explicaţiei epistemologice este în esenţă cea dată de Foucault: epistemul, „în care semnele şi similitudinile erau înfăşurate unele împrejurul celorlalte într-o spirală fără de sfîrşit", în care „relaţia microcosmosului cu macrocosmosul trebuie concepută atît ca garanţie a acelor cunoştinţe, cît şi ca limită a expansiunii lor", a dispărut, cîndva, pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea.[7] Toate modalităţile complexe prin care asemănările dintre trupuri şi dintre trupuri şi cosmos confirmau o ordine ierarhică a lumii au fost reduse la un singur plan: natura. În lumea explicaţiei reducţioniste, ceea ce conta era fundamentul plat, orizontal, de neclintit al faptului fizic: sexul.

Sau, cu alte cuvinte, acţiunea culturală desfăşurată în cadrul modelului unisexuat de către gen a trecut acum asupra sexului. Aristotel nu a avut nevoie de faptele diferenţei sexuale pentru a-şi susţine afirmaţia potrivit căreia femeia este o fiinţă inferioară bărbatului; aceasta a rezultat din adevărul *a priori* referitor la cauza materială, care este inferioară cauzei eficiente. Bineînţeles că în viaţa de zi cu zi bărbaţii şi femeile erau identificaţi după caracteristicile lor corporale, însă afirmaţia că în procesul de reproducere bărbatul este cauza eficientă, iar femeia este cauza materială, în principiu, nu se putea demonstra; ea însăşi era o reformulare a ceea ce *înseamna* a fi bărbat sau femeie. Natura specifică a ovarelor sau a uterului era astfel doar incidentală pentru definirea diferenţei sexuale. Prin secolul al XVIII-lea, nici nu mai era vorba despre acest lucru. Pîntecele, care fusese un fel de falus cu semn negativ, a devenit uter — organ ale cărui fibre, nervi şi vascularitate furnizau o explicaţie şi o justificare naturaliste pentru statutul social al femeilor.

În orice caz, contextul pentru articularea celor două sexe incomensurabile nu a fost nici o teorie ştiinţifică, nici un progres ştiinţific. Contextul era politica. Existau noi şi nesfîrşite lupte pentru putere şi poziţie în sferă publică extraordinar de extinsă a secolului al XVIII-lea şi mai ales a postrevoluţionarului secol al XIX-lea: între şi printre bărbaţi şi femei; între şi printre feminişti şi antifeminişti. Cînd, din nenumărate motive, o ordine transcendentală preexistentă sau o tradiţie imemorială devine o justificare a relaţiilor sociale, din ce în ce mai puţin plauzibilă, cîmpul de luptă al diverselor roluri ale genului s-a mutat în natură, în cadrul sexului biologic. Anatomia sexuală distinctă a fost adusă pentru a sprijini sau nega toate revendicările într-o varietate de contexte sociale, economice, politice, culturale sau erotice specifice. (Dorinţa bărbatului pentru femeie şi a femeii pentru bărbat era naturală — de vreme ce un nou slogan spunea că „opuşii se atrag" — sau nu.) Oricare ar fi fost problema, trupul era elementul decisiv.

Însă nici o lucrare asupra diferenței sexuale nu s-a bucurat de un succes deplin. Poate că este vorba de faptul că aproape tot atîția cîți credeau că femeile sînt prin natură egale în pasiune cu bărbații credeau și în varianta inversă.[8] Pur și simplu nu știm cît de mulți oameni credeau, la fel ca antropologul moral din secolul al XVIII-lea, Pierre Roussel, și ca feminista engleză din secolul al XIX-lea, Elizabeth Wolstenholme, că menstruația este o patologie contingentă a civilizației și cît de mulți credeau contrariul, că menstruația arăta puterea uterului asupra vieții femeilor și prin urmare era o bază naturală a diferenței de gen.[9] Celor care credeau că femeile de culoare sînt mult mai sensibile din punct de vedere sexual datorită structurii organelor lor genitale li s-au opus alții, care s-au gîndit că sistemele lor nervoase primare și mucoasele lor uscate au rezultat într-o „lipsă de sensibilitate genitală".[10]

Studiile privind micropolitica acestor scrieri alternative ar putea aduce multe elemente noi, însă nu ar trebui să pierdem din vedere faptul că termenii dezbaterilor erau și ei noi: diferența care fusese exprimată cu referire la gen era acum exprimată cu referire la sex, la biologie. Înainte de sfîrșitul secolului al XVII-lea, nu existau cărți cu titluri ca *De la femme sous ses rapports physiologiques, morals et littéraires* ori *De la puberté... chez la femme, au point de vue physiologique, hygiénique et médical* care să susțină într-o manieră atît de explicită fundamentele biologice ale ordinii morale. De-a lungul secolelor următoare, se vor aduna sute, dacă nu cumva mii, de astfel de scrieri în care diferențele sexuale aveau să fie puse limpede în evidență.

Oamenii de știință au făcut mai mult decît să ofere date neutre ideologilor. Ei și-au pus chezășie prestigiul pentru întreaga lor activitate; ei au descoperit sau au fost martori la unele aspecte ale diferenței sexuale, care fuseseră ignorate. De altminteri, politica genului a afectat foarte clar nu numai interpretarea datelor clinice și de laborator, ci și prelucrarea acestora.[20] Pe de altă parte, o serie de noi tradiții în cercetare au produs cunoștințe remarcabile despre anatomia evolutivă și matură a trupului bărbatului și femeii, despre natura ovulației și producerea spermei, despre concepere, menstruație, iar în anii '20 și '30 ai secolului XX, despre controlul hormonal al reproducerii în general. În primele decade ale acestui secol, capacitatea științei de a prezice și efectua o încrucișare corectă la oameni sau animale a fost considerabil îmbunătățită. Pe scurt, biologia reproductivă a progresat în viziunea sa asupra sexului și nu a reprezentat doar o inițiativă „prematură" care să servească numai unor interese sociale aflate în competiție.

Însă ceea ce vreau să subliniez aici este faptul că noile cunoștințe legate de sex nu au atras după sine revendicările referitoare la diferența sexuală, făcute în numele acestora. Nici o descoperire sau serie de descoperiri nu a impus ascensiunea modelului bisexuat, din exact aceleași motive pentru care descoperirile anatomice renascentiste nu au detronat modelul unisexuat: natura diferenței sexuale nu poate fi supusă testărilor empirice. Ea este logic independentă de faptele biologice, pentru că deja înglobat în limbajul științific, cel puțin cînd acesta se aplică oricărei imagini rezonante cultural a diferenței

sexuale, este limbajul genului. Cu alte cuvinte, toate afirmaţiile în afara celor mai circumscrise referitoare la sex sînt încă de la bun început încărcate cu acţiunea culturală făcută de aceste propoziţii. În ciuda noului statut epistemologic al naturii, ca fundament al distincţiilor, şi în ciuda acumulărilor de fapte legate de sex, în secolele care au urmat revoluţiei ştiinţifice diferenţa sexuală nu era cu mult mai stabilă decît fusese înainte. Cele două sexe incomensurabile erau şi sînt produse culturale, tot atît de mult pe cît era şi este modelul unisexuat.

În acest capitol şi în următorul voi discuta, mai întîi, despre faptul că noile descoperiri ştiinţifice nu au înlăturat vechiul model pentru a-l păstra pe cel nou. Sexul unic, vreau să subliniez asta încă o dată, nu a murit. Însă a fost confruntat cu o alternativă puternică: o biologie a incomensurabilităţii, în care relaţia dintre bărbaţi şi femei nu era neapărat una de egalitate sau de inegalitate, ci mai degrabă una de diferenţă care necesita o interpretare. Cu alte cuvinte, sexul a înlocuit ceea ce noi numim gen, ca o categorie primară fundamentală. Într-adevăr, a fost produs cadrul în care naturalul şi socialul puteau fi distinse cu claritate.

Sexul biologic

Pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi pe parcursul secolului al XVIII-lea, ştiinţa a scos la iveală, în termeni acceptabili noii epistemologii, categoriile „bărbat“ şi „femeie“ ca fiind sexe biologice opuse şi incomensurabile. Aceasta se poate simţi şi în subtilele întorsături de frază. Buffon, naturalistul enciclopedist iluminist, insista asupra sensurilor, de parcă simţea că este în pragul unei transformări memorabile: corespondenţa specială dintre părţile aparatului de reproducere şi restul trupului poate fi numită (cum au numit-o anticii) „simpatie“ sau (cum au numit-o contemporanii) „o relaţie necunoscută în modul de funcţionare al nervilor“.[11] O noţiune de ordine şi coerenţă este înlocuită de conexiunile corporale.

În general, pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea diversele curente intelectuale care au determinat ca transformarea înţelegerii omului să fie cunoscută sub numele de revoluţie ştiinţifică — baconianismul, mecanismul cartezian, epistemologia empiristă, sinteza newtoniană — au subminat radical întreaga modalitate galenică de înţelegere a trupului în relaţie cu cosmosul.[12] Aceasta a însemnat abandonarea, printre alte lucruri, a izomorfismului anatomic dintre bărbat şi femeie şi, de asemenea, limpezirea limbajului ştiinţific al vechilor metafore care corela reproducerea cu alte funcţii ale corpului, astfel încît să se bazeze pe lumea naturală şi chiar pe marele lanţ al fiinţei. Reproducerea nu mai era privită în termeni metaforici de „cheag“ şi „brînză“, fierul şi magnetul îşi pierd rezonanţa ca metafore pentru spermă şi uter. Penisul = plug şi uterul = cîmp nu exprimau chiar imaginea iluministă asupra unui act sexual fertil. Imaginile străvechi extrase din agricultură — vaginul ca organ „zbîrcit

pe dinăuntru ca cerul gurii unei vaci" — au dispărut din lucrările destinate unui public sofisticat și pudic.[13] Însuși termenul de „generare", care sugera repetiția zilnică a actului divin de creație, împreună cu întreaga sa căldură și lumină, a făcut loc termenului de „reproducere", care avea conotații mai puțin miraculoase și mai mult mecanice, chiar dacă nu exprima cu exactitate virtuozitatea naturii. Așa cum spunea Fontenelle, „pune un cîine mecanic alături de o cățea mecanică, și într-un tîrziu rezultatul va fi o a treia mașină micuță, în timp ce două ceasuri pot sta unul lîngă celălalt toată viața fără să producă un al treilea ceas".[14] În secolul al XVIII-lea, importanța noilor teorii științifice în general, cu trimiteri la trup în particular, este bine cunoscută. Rasa științifică, spre exemplu — noțiunea conform căreia biologia poate da relații referitor la statutul diferențial în fața „egalității naturale", fie demonstrînd crearea separată a diverselor rase (poligeneza), fie pur și simplu cercetînd diferența — s-a dezvoltat în același timp și ca urmare a acelorași presiuni ca și sexul științific.[15] Afirmații de tipul aceleia că negrii au nervi mai puternici, mai neevoluați decît europenii pentru că au creiere mai mici și că aceasta explică inferioritatea culturii lor sînt paralele cu cele ce susțin că uterul predispune în mod natural femeia la activitățile domestice.[16] Aici, aș vrea doar să precizez că lucrarea de față face parte din ceea ce va fi o istorie mult mai cuprinzătoare a categoriilor exclusiv biologice în relație cu cultura.

Poullain de la Barre, unul dintre primii scriitori de inspirație nouă, ilustrează întoarcerea la biologie, atunci cînd vechea ordine a bărbatului și femeii s-a prăbușit. În cazul său, impulsul către biologie are două aspecte. Mai întîi, de la Barre este adept al premisei carteziene care spune că egoul este subiectul gînditor, mintea și în nici un caz trupul. De aici rezultă că mintea, acest ego decorporalizat, nu are sex și într-adevăr nici nu poate avea sex. Genul, diviziunea socială dintre bărbați și femei, trebuie prin urmare să își aibă fundamentul în biologie, dacă are totuși vreun fundament. Versiunea lui de la Barre asupra scepticismului radical al lui Descartes îl conduce la aceeași concluzie. El enumeră o serie de concepții pe care un ignorant nici nu le pune sub semnul întrebării: că soarele se mișcă în jurul pămîntului; că religia tradițională este adevărată; că inegalitatea omului este în general evidentă prin „deosebirea stărilor și condițiilor". Și, „printre aceste ciudate opinii", scrie el, „nu există o greșeală mai antică sau universală" decît „obișnuitul raționament al oamenilor asupra diferenței dintre cele două sexe, precum și tot ceea ce are legătură cu aceasta"; atît ignoranții, cît și cei instruiți par să considere „paradoxal și singular"[17] faptul că femeia s-ar putea să nu fie inferioară bărbatului în „capacitate și valoare."

Cu alte cuvinte, obișnuitele păreri asupra diferenței sexuale ar putea fi pur și simplu greșite, ca și cum ai spune despre un turn pătrat că este rotund. Nu este o idee carteziană „clară și distinctă", așa cum ar fi fost pentru Aristotel, ci mai degrabă o chestiune care poate fi decisă pe aceleași baze pe care se poate judeca dacă soarele este centrul sistemului solar.[18] Dat fiind atunci faptul că diferența sexuală este o problemă empirică, chiar și părerile cele mai

ferm susținute și aparent sigure asupra femeilor se pot dovedi, după o cercetare ulterioară, a fi false. De altminteri, continuă de la Barre, se pot demonstra cauzele precise, explicabile istoric, ale părerilor eronate: pentru că subiectul fusese „foarte puțin dezbătut"; din cauza „parțialității"; din cauza lipsei de „cercetare sau examinare". O dată ce devierile și superficialitatea au fost eliminate, diferența sexuală este o chestiune ce ține de biologie și care constituie în exclusivitate categoria de „sex". Mai ales pentru de la Barre, scopul este de a demonstra că diferențele organice corespunzătoare categoriei sociale a bărbatului și femeii nu au, sau nu trebuie să aibă, nici o importanță în sfera publică. Pentru alții, scopul era chiar contrariul. Însă oricare ar fi fost agenda politică, strategia este aceeași: într-adevăr sexul este pretutindeni exact deoarece autoritatea genului s-a prăbușit.[19]

Teoreticienii politici, începînd cu Hobbes, susțineau că nu există nici o bază în natură, în legea divină sau în vreo ordine cosmică transcendentală pentru un tip anume de autoritate — a regelui asupra supusului, a stăpînului asupra sclavului ori, implicit, a bărbatului asupra femeii. Pentru Hobbes, ca și pentru Locke, o persoană este în esență o ființă sensibilă, o creatură asexuată al cărei trup nu are nici o relevanță politică. Totuși, pentru amîndoi, bărbații sfîrșesc prin a ajunge capi de familii sau de națiuni. Bărbații, și nu femeile, încheie contractul social. Motivul subordonării, susțin ei, nu este construit în cadrul ordinii lumești; el nu izvorăște din motive străvechi, ca superioritatea spiritului asupra materiei sau ca dominația istorică pe care Dumnezeu i-a acordat-o lui Adam. Și nici nu par că ar dori să atribuie aceste fapte „mamei natură", în care un copil mai degrabă își ascultă mama decît tatăl. În schimb, se pare că a apărut o dată cu timpul istoric ca o consecință a unei serii de lupte care au plasat femeile în poziția inferioară. Locke spune pur și simplu că de vreme ce „ultima determinare, legea, trebuie plasată undeva, ea cade în mod natural în grija bărbatului, *pentru că este cel mai capabil și cel mai puternic*".[20] La Hobbes acest lucru este mai puțin clar, și se poate doar presupune că dacă o femeie are un copil, acest fapt o pune într-o situație vulnerabilă, care îi permite bărbatului s-o cucerească pe ea și pe copiii ei și, prin urmare, să creeze drepturi paterne prin contract, prin cucerire — în termenii lui Hobbes.[21] În orice caz, el nu este inflexibil cînd se referă la faptul că drepturile paterne nu izvorăsc din reproducere, așa cum se întîmpla în vechiul model. Oricît de problematică ar fi, tendința teoriei contractuale timpurii este de a face ca subordonarea femeilor față de bărbați să fie rezultatul *faptelor* de diferență sexuală, al implicațiilor lor utilitare. Ceea ce contează este puterea superioară a bărbaților sau, ceea ce este și mai important, frecventa incapacitate a femeilor datorată funcțiilor lor de reproducere.[22] În aceste lucrări, trupurile nu sînt indiciile, ci fundamentele societății civile.

Rousseau, aducînd argumente împotriva lui Hobbes, alege o tactică biologică similară. Hobbes, spune el, a greșit folosind lupta masculilor — în cazul animalelor — pentru stăpînirea femelelor ca dovadă a combativității naturale a stadiului primitiv la oameni. E-adevărat, recunoaște el, există o competiție

amară printre animale pentru oportunitatea de a se împerechea, dar aceasta se întîmplă pentru că cea mai mare parte a anului femelele refuză avansurile masculilor. Să presupunem că ele ar fi disponibile doar două luni din fiecare douăsprezece: „ar fi de parcă populația de femele ar fi redusă cu cinci șesimi". Însă femeile nu au asemenea perioade de abstinență — dragostea nu este „niciodată sezonieră" la oameni — și deci ele nu sînt pe cale de dispariție; nici măcar printre sălbatici nu există „perioade fixe de călduri și abstinență" care să producă la animale asemenea „moment(e) de pasiune universală".[23] Fiziologia reproducerii și natura ciclului menstrual au aici o enormă greutate, de vreme ce starea naturală este conceptualizată în termeni de așa-zise diferențe în receptivitatea sexuală a femeilor și animalelor.

Și, pentru a da un exemplu final, Tocqueville susținea că în Statele Unite democrația a distrus vechea bază a autorității patriarhale și că este necesar să se traseze cu o nouă și mai mare precizie „două linii de acțiune, clare și distincte, pentru cele două sexe".[24] Pe scurt, oriunde erau amenințate granițele sau oriunde erau ridicate unele noi, diferențele sexuale fundamentale recent descoperite furnizau materia primă pentru acestea.

Proveniența lor era știința. Pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, anatomiștii produceau pentru prima dată ilustrații detaliate ale unui schelet feminin, spre a documenta faptul că diferența sexuală era situată și mai adînc decît nivelul epidermei. Unde înainte nu exista decît o singură structură de bază, acum erau două.[25] Sistemul nervos asigura, în încă un domeniu, că trupul „ar fi un cîmp de indicii evident și consecvent intern", că atracția femeii ar fi rezultatul fibrelor feminine.[26]

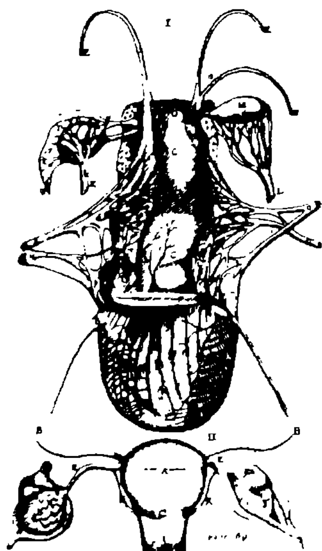


Fig. 51. Desenul de sus (I) prezintă un uter deschis în relație cu „pietrele" și vezica urinară. Desenul de jos (II) prezintă corpul uterului și pietrele dar, spre deosebire de desenele precedente, fără vagin. Din *Anatomy* de Bartholin.

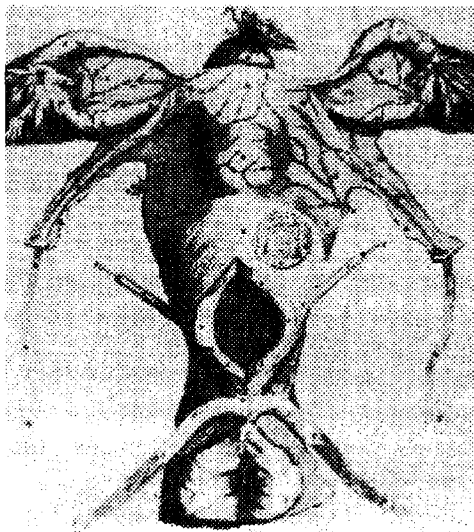


Fig. 52. Uterul, vaginul şi ovarele — încă etichetate drept testicule feminine — în Regnier de Graaf, *De mulierum organis generationi inservientibus* (1672). Dacă vaginul nu ar fi fost deschis, imaginea ar fi semănat cu desenele anterioare, făcute pentru a pune în evidenţă izomorfismul organelor masculine şi feminine.

Încet-încet, organele genitale a căror poziţie a marcat locul trupului pe o scară teleologică masculină vor fi redate astfel încît să expună incomensurabila diferenţă. Putem, deja de pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea, descifra colapsul vechilor reprezentări. Bartholin, care ocazional se opunea explicit izomorfismului galenic, a produs în 1668 trei desene separate ale organelor genitale feminine: unul care arăta întregul sistem generativ şi omitea vaginul şi *pudenda* externe; altul care arăta pîntecele deschis în relaţie cu „pietrele" (ovarele), din nou fără vagin; şi, în sfîrşit, unul care arăta clitorisul ca un penis, dar reda vaginul deschis în aşa fel, încît nu avea nici o şansă să fie confundat cu un penis (comparaţi fig. 37 şi 51). Cu toate că aceste imagini contrazic concepţia antică asupra femeii ca bărbat inferior, „interiorizat", etichetele lor se aseamănă încă destul de mult cu cele ale vechii ordini: „pietrele femeii" pentru ovare, „vasele deferente" pentru tuburile fallopiene, curioasa metaforă de „înveliş sau teacă a pîntecelui" pentru ceea ce fusese gîtul pîntecelui şi va fi vaginul. Deşi vechile reprezentări nu mai erau viabile, organele genitale încă nu sînt reprezentate într-un mod destul de semnificativ pe cît vor fi în ilustraţiile din secolul următor.

Cît de ciudate erau încă noile imagini reiese evident din lucrările lui Regnier de Graaf (1641–1673). Descoperirea foliculului ovarian făcută de acesta a furnizat baza pentru nenumărate discuţii viitoare asupra diferenţei sexuale, însă ilustraţiile sale ale organelor genitale feminine erau mult mai învechite decît ale lui Bartholin. Întregul vagin este încă reprezentat ataşat de colul uterin, ca în textele renascentiste, însă descrierea pe care de Graaf o face vaginului deschis exact mai jos de colul uterin şi ovarelor ferm ataşate de ligamentele lor aduce extrem de puţin cu un penis, în comparaţie cu

imaginile similare din secolul al XVI-lea sau de la începutul secolului al XVII-lea (fig. 52).

Pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea, anatomistul englez William Cowper, asemenea lui Bartholin, a făcut desene separate pentru clitoris, *pudenda* şi „pentru partea anterioară a *vagina uteri*", ca şi pentru uter, ovare şi tuburi fallopiene. Singurele indicii ale vechii formule se rezumă la faptul că anatomistul englez include o parte a vaginului, chiar dacă „izolată astfel încît să-i scoată în evidenţă culoarea roşiatică", în imaginea uterului (îndepărtînd, în acel mod, efectul de penis) şi că nu adoptă în totalitate ceea ce va prelua terminologia modernă (fig. 53–54).

Într-adevăr, „vaginul" sau cuvintele echivalente (*scheide*, *vagin*) luat singur pentru a desemna teaca sau organul gol pe dinăuntru în care *opusul* său, penisul, se potriveşte în timpul actului sexual şi prin care copiii sînt născuţi a intrat în limbile europene doar de pe la 1700. De asemenea, o altă terminolo-



Fig. 53–54. Diferitele părţi ale sistemului reproductiv feminin şi organele genitale externe sînt dezagregate. Vaginul este deschis pentru a nu semăna cu un penis, asemenea organului închis prezentat în ilustraţiile renascentiste. Clitorisul, stînga sus, este prezentat separat, şi nu s-a făcut nici un efort pentru a reda *pudenda* externe ca preput feminin, aşa cum se întîmpla înainte. În dreapta, uterul este prezentat în relaţie cu rinichii şi cu sistemul lor vascular; vaginul nu este prezent. Din *Anatomia trupurilor umane* de William Cowper (1697).

gie genitală a devenit mai specifică şi mai încărcată de semnificaţii. De exemplu, într-o carte pornografică de călătorii imaginare, publicată în 1683, autorul descrie o insulă în formă de femeie care exercita o mare putere asupra locuitorilor săi de sex masculin prin intermediul „solului" şi „ţărînei" sale dar în mod evident nu prin părţile ei sexuale. Numai burta gravidă şi ceea ce ar trebui să fie uretra — care nu este niciodată numită — au referinţe speciale. Însă pe la 1740, această insulă erotică abundă de evidente indicii genitale moderne: „cele două forturi numite Lbii"*, „o metropolă numită Cltrs"**.[27] Exact în timpul perioadei de intervenţie, a fost descurcată străvechea textură lingvistică în care cuvinte ca uter şi scrot, penis şi vagin, prepuţ şi vulvă erau încîlcite. Indiferent de ce a fost înainte acolo, înaintaşii noştri nu au simţit nevoia de a-i da vreun nume. Iar ceea ce a venit mai tîrziu este inseparabil de limbajele, mai ales ştiinţifice, prin care a intrat în subiectivitatea noastră.

Ca urmare a descoperirii spermei şi oului, organele care fuseseră comune ambelor sexe — testiculele — au primit fiecare denumire proprie şi cîte un loc în relaţia de tip sinecdocic cu propriul sex. La un moment dat, în secolul al XVIII-lea, „testicul" va putea desemna singur şi neechivoc gonada masculină; nu va mai fi însoţit de auxiliarele „masculin" şi „feminin". „Ovarul", şi nu „pietrele femeii" sau „testiculul femeii", îşi va desemna propriul echivalent feminin. De altminteri, limbajul politic direct al cîtorva descrieri anatomice timpurii — de exemplu, descrierea unui *beneficium* clitoridian, realizată de Zacchia, ca indiciu la un diagnostic de hermafroditism greşit — a făcut loc limbajului mai clinic, mai obiectiv al medicinei secolului al XIX-lea: „fals" hermafroditism datorat „dezvoltării sau dimensiunii anormale a clitorisului", spune o definiţie dintr-una din primele enciclopedii ale secolului al XIX-lea.[28]

Noua relaţie dintre reproducere şi plăcerea sexuală, şi prin urmare posibilitatea biologică a existenţei unei femei lipsite de pasiune, şi-a avut şi ea originea undeva pe la sfîrşitul secolului al XVIII-lea. În anii '70 ai secolului al XVIII-lea, celebrul experimentalist Lazzaro Spallanzani a reuşit să însămînţeze artificial un prepelicar, ceea ce sugera că la cîine, cel puţin, orgasmul nu este necesar în concepere.[29] Seringile nu pot „comunica şi nici nu transmit plăcere", aşa cum observa un medic scoţian.[30] (Chirurgul John Hunter folosise mai devreme un instrument similar pentru a introduce în vaginul unei femei căsătorite sperma unui pacient care suferea de o deficienţă uretrală. Însă de vreme ce procedura a avut loc în urma actului sexual cu spermă ejaculată la timpul potrivit, şi la locul potrivit, experimentul a dovedit foarte puţine referitor la rolul orgasmului femeii în concepere.[31])

Graviditatea instalată în urma violului furnizează o ultimă dovadă pentru faptul că femeia poate rămîne însărcinată fără a avea orgasm. Samuel Farr, în primul text medico-legal care a fost scris în limba engleză (1785), susţinea că

* *Lba* (în orig.), codificare uşor de descifrat pentru *labii* (*labia* — în engl.) (*n. t.*).

** *Cltrs* (în orig.), codificare transparentă pentru *clitoris* (*n. t.*).

„fără o excitație carnală sau cooperare în actul veneric, conceperea nu poate avea loc“.[32] Orice ar susține o femeie că a simțit sau orice rezistență ar fi opus, conceperea însăși dezmințea dorința sau cel puțin o măsură suficientă de consimțămînt la actul sexual. Aceasta este o discuție foarte veche. În Roma secolului al II-lea, Soranus spusese că „dacă unele femei care au fost forțate să întrețină relații sexuale au rămas însărcinate... emoția apetitului sexual a existat și în ele, însă a fost eclipsată de forța minții“, și nimeni înainte de cea de-a doua jumătate a secolului al XVIII-lea sau de începutul secolului al XIX-lea nu a pus sub semnul întrebării bazele fiziologice ale acestui raționament.[33] Ediția din 1756 la cartea lui Burn, *Judecătorul de pace*, ghidul standard al magistraților englezi, citează autorități în materie, începînd cu *Instituțiile* lui Iustinian, pentru a evidenția faptul că „o femeie nu poate rămîne însărcinată dacă nu consimte la actul sexual“. În orice caz, toate acestea sugerează că, fiind o problemă care ține de lege, dacă nu cumva de biologie, această doctrină este dubioasă.[34] Un alt scriitor susținea că graviditatea trebuie considerată o dovadă a consimțămîntului, de vreme ce teama, teroarea și aversiunea care însoțesc un viol adevărat împiedică apariția orgasmului și fac astfel conceperea să fie improbabilă.[35]

În practică este îndoielnic faptul că aceste păreri erau relevante în instanță.[36] Pentru început, unele autorități juridice susțineau că maxima „nu poate fi viol, dacă femeia a rămas însărcinată“ părea că nu constituie text de lege.[37] Apoi, din cauza dificultății de a dovedi violul, și în general datorită bine cunoscutei indulgențe a legii în problemele de atac la persoană, numai cele mai ieșite din comun și mai cumplite violuri erau judecate: atacuri asupra unor tinere sau asupra unor femei gravide, doamne violate de servitorii lor, cazuri în care erau transmise boli venerice sau în care victima era mutilată.[38] În astfel de cazuri, detalii ca existența orgasmului nu erau probabil relevante. În sfîrșit, se știa că metodele anticoncepționale nu erau complet sigure. În 1823, un medic susținea că fecundarea este posibilă chiar și în cazul unui act sexual involuntar sau cu un bărbat pentru care femeia nu simte decît repulsie, fiindcă ambele stări pot conduce la „un grad atît de mare al orgasmului constituțional“ încît fac posibilă ovulația. Orgasmul în chestiune — o turgescență a organelor reproductive — nu este nevoie să fie simțit sau dorit pentru a-și îndeplini misiunea.[39]

Însă pe la 1820, doctrinele medicale pe care se bazau definițiile juridice referitoare la viol s-au schimbat dramatic. Părerea că violul este incompatibil cu graviditatea a fost publicată într-un text de largă circulație ca „dicton extraordinar al oamenilor legii din Antichitate“, o „idee vulgară, din care ignoranții pot presupune că femeia a consimțit, de vreme ce s-a dovedit că a rămas gravidă“, adăugînd astfel un stigmat nemeritat celorlalte greutăți ale nefericitei victime.[40] În timp ce ediția din secolul al XVIII-lea a cărții lui Burn, citată mai sus, era neclară în chestiunea științifică dacă graviditatea elimină violul, versiunea sa din secolul al XIX-lea afirma neechivoc că noțiunea este absurdă, că ar fi surprinzător ca „o persoană cu educație și intelect superioare

celor care sînt îmbîcsite de doctrine vechi" să mai creadă în aşa ceva. Orice ar crede omul de rînd — şi, aşa cum a fost sugerat mai devreme, oamenii simpli continuau să subscrie la o mulţime de noţiuni vechi şi adînc înrădăcinate, care aveau încă o circulaţie largă prin intermediul cărţilor, dar şi oral — cei instruiţi respingeau cu fermitate legătura dintre plăcere şi concepere. Asta nu înseamnă că experţii îmbrăţişau ipoteza, care a rămas controversată timp de încă un secol, că femeile ovulează independent de actul sexual. Mai degrabă este vorba despre faptul că femeile pot experimenta tensiunea actului sexual şi chiar orgasmul, în sensul acceptat de secolul al XIX-lea, adică de turgescenţă sau presiune, fără a simţi nici o senzaţie concomitentă. Cu alte cuvinte, sistemul ovarian nu numai că putea acţiona fără influenţa conştientului, ci şi fără nici un semn fenomenal. „Constrîngere fizică... suficientă pentru a induce starea necesară" era tot de ceea ce aveau nevoie ovarele.[41]

Chiar şi spre sfîrşitul secolului al XVIII-lea, unii scriitori spuneau că nu este nici o relaţie între calităţile erogene ale organelor genitale feminine externe şi activitatea serioasă care are loc înlăuntru. Unul susţinea că „sensibilitatea lubrică" a organelor externe este inutilă din punct de vedere material pentru reproducere; altul nota că „organizarea vaginului este menită excitării şi plăcerii", numai pentru a continua această observaţie cu un *non sequitur*, care spune că „el poate să se acomodeze şi chiar se acomodează oricărei mărimi necesare, astfel încît să îmbrăţişeze strîns penisul în actul de copulaţie".[42] O importantă carte de obstetrică remarca ocazional că nu va insista asupra clitorisului şi celorlalte organe externe, pentru că ele sînt irelevante pentru obstetrică.[43] Deci chiar dacă medicii, în aceste texte sau în altele similare, nu adresau direct întrebarea dacă femeile au senzaţii sexuale sau experimentează orgasmul, ei considerau aceste senzaţii ca fiind contingente, în firea lucrurilor. Nemaifiind necesare pentru concepere, ele au devenit ceva ce femeile ar putea avea sau nu, ceva ce poate fi dezbătut în van şi la nesfîrşit, mai degrabă decît, aşa cum se întîmplase pentru multă vreme, ceva ce trebuia luat ca atare.

Şi nici noi nu trebuie să luăm ca atare termenii în care ştiinţa definea noile sexe. Ea afirma că trupul furnizează o bază solidă, un *locus* cauzal, al semnificaţiei de bărbat sau femeie. Aici necazul nu stă în adevărul empiric sau în falsitatea părerilor biologice specifice, ci chiar în strategia interpretativă. Diferenţa sexuală nu mai rezulta din anatomie — în urma revoluţiei ştiinţifice —, nu mai mult decît se întîmpla în lumea sexului unic.

Aporia biologiei

Estetica diferenţei anatomice. Anatomia, ca şi natura, aşa cum o cunoaştem în general, nu este un fapt pur, nealterat de gînd sau convenţie, ci mai degrabă o construcţie foarte complicată, bazată nu numai pe observaţie şi pe o varietate de restricţii sociale şi culturale asupra practicii ştiinţifice, dar şi pe

estetica reprezentării. Departe de a fi fundamentele genului, trupul bărbatului şi al femeii din cărţile de anatomie din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea sînt ele însele mărturii a căror producere face parte din istoria epocii lor.

Asta nu înseamnă, aşa cum am văzut în Capitolul al III-lea, că un text sau o ilustraţie anatomică nu pot fi judecate mai mult sau mai puţin corect. S-au înregistrat progrese în anatomie. Există limite ale imaginaţiei ştiinţifice. Vesalius *a greşit* descriind acea *rete mirabele* la oameni, cu toate că străduinţa sa de a o vedea este de înţeles în contextul fiziologiei galenice. În mod normal nu există goluri în septum-ul inimii, aşa cum credeau anatomiştii renascentişti, deşi, încă o dată, nu este greu de văzut cum atît un *foramen ovales*, prezent într-un sfert din cazuri, precum şi numeroasele spaţii dintre *trabeculae carneae* care ancorează valvele nu ar putea fi luate drept orificiile dintre partea dreaptă şi cea stîngă. Ovarele sînt diferite structural de testicule, cu toate că nu atît de mult în aspectul exterior, aşa cum descriau textele timpurii.

Însă toate ilustraţiile anatomice istorice şi contemporane sînt abstracţii; ele sînt hărţi ale unei realităţi uluitoare şi infinit de variate. Reprezentările caracteristicilor care aparţin cu specificitate bărbatului sau femeii, din cauza enormelor consecinţe sociale ale acestor distincţii, sînt evident impuse de artă şi cultură. Asemenea hărţilor, ilustraţiile anatomice focalizează atenţia asupra unei anumite caracteristici sau asupra unui set specific de relaţii spaţiale. Pentru a-şi îndeplini funcţia, ele îşi asumă un anumit punct de vedere — includ unele structuri şi exclud altele; îndepărtează acel plenum de materie delicată care umple corpul — grăsime, ţesut conjunctiv, precum şi „derivaţiile nesemnificative", care nu sînt demne de a purta vreun nume sau vreo identitate individuală. Ele situează trupul în relaţie fie cu moartea, fie cu această lume, fie cu un chip identificabil; sau, ca în majoritatea textelor moderne, ele nu fac nici unul dintre aceste lucruri. Aşa cum sugerează fig. 10–16, situaţia socială a cadavrelor era odată mult mai bogată şi mai variată decît a devenit în secolul al XIX-lea. Compilatorii de texte anatomice folosesc sau evită diferite tehnici de gravură şi pictură pentru a obţine anumite efecte. Pe scurt, ilustraţiile anatomice sînt reprezentări ale unor înţelegeri istorice specifice ale corpului uman şi ale locului său în creaţie, şi nu numai ale unui anumit stadiu de cunoştinţe asupra structurilor sale.

Astfel, spre exemplu, fig. 20–26, care fac vaginul să semene cu penisul, nu sînt incorecte pentru că ele evidenţiază o relaţie dintre organele de reproducere feminine cărora, de pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea, anatomiştii au început să le minimalizeze importanţa; dimpotrivă, nici ilustraţiile din secolul al XVIII-lea (fig. 51–54) nu sînt mai corecte, pentru că ele nu evidenţiază această relaţie. Se pot produce imagini asemănătoare celor renascentiste (fig. 28–29) şi după planşele moderne.

Însă extinderea interpretării inerente în orice ilustraţie anatomică este evidentă în contexte mai puţin controversate. Să luăm, de exemplu, fig. 55, o fotografie de sus şi din faţă a uterului şi ovarelor. Ea nu este sub nici o formă „ideologică", însă este extraordinar de selectivă. În imagine nu există nici



Fig. 55. Fotografie a uterului şi a ovarelor luată de sus, folosind material îmbălsămat.

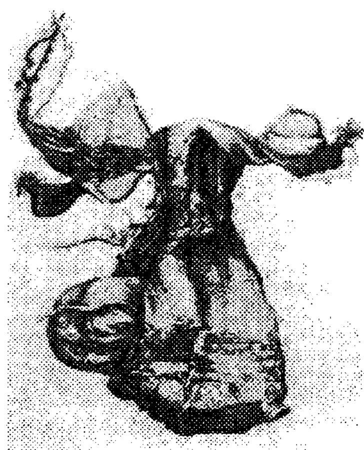
sînge, nici un alt fluid; cea mai mare parte a grăsimii şi ţesutului conjunctiv a fost îndepărtată; trupul din care sînt fotografiate organele abia se vede; tonul este rece şi neutru. Comparaţi această fotografie cu două desene ale aceluiaşi subiect. Primul (fig. 56), menit să ilustreze concepţiile greşite asupra oului uman, arată aproape ca un peisaj al lui Caspar David Friedrich. Văi umbroase brăzdează ligamentele uterine; pîlniile tuburilor fallopiene seamănă cu flori exotice, care cresc dintr-o grămadă de nori pufoşi. Cel de-al doilea desen (fig. 57) aparţine unui text modern şi face parte din tradiţia desenului schematic, aproape arhitectural, introdusă de marele anatomist german Jacob Henle, pentru a evidenţia numai anumite caracteristici ale unui organ, proeminent pentru această ocazie. Aproape că nu există nici o umbră şi nici o urmă de relief; tonul, ca în fotografie, este detaşat şi ştiinţific; nici o urmă de afectare nu alterează presupusa sa obiectivitate; nici nu pare că este vorba despre organul unui individ. Ultima ilustraţie a aceluiaşi organ (fig. 58) are un nivel de abstractizare şi mai ridicat. Este o schiţă făcută pentru a arăta caracteristica specifică a structurii în chestiune fără nici un efort de a o detalia şi mai mult, de parcă organul ar fi un mecanism. Eu nu vreau să spun că aceste imagini sînt ideologice prin faptul că ele abat atenţia în interesul unei poziţii politice sau al alteia. Eu doresc pur şi simplu să evidenţiez ceea ce este deja bine stabilit în critica artei înalte: imaginile sînt produsul unei activităţii sociale şi poartă semnele complexe ale originilor lor.

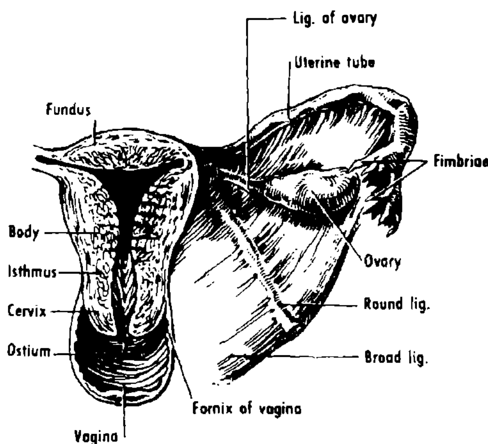
Însă ilustraţiile anatomice care revendică un statut canonic, care pretind că reprezintă *ochiul* uman sau *scheletul* femeii, sînt implicate direct în cultura care le produce. Anatomia idealistă, asemenea idealismului în general, trebuie să postuleze o normă transcendentală. Este cert însă că nu există nici un ochi, muşchi sau schelet canonic şi, prin urmare, orice reprezentare care pretinde acest lucru o face în baza unor anumite noţiuni culturale şi istorice asupra a ceea ce este ideal, asupra a ceea ce ilustrează cel mai bine adevărata natură a obiectului în chestiune. Unele texte, asemenea cărţii lui Gray, care s-a bucurat de un succes enorm, *Anatomia*, reprezintă cu naivitate şi inconştienţă toate trăsăturile ca fiind masculine. Toată anatomia de suprafaţă este demonstrată prin bărbat, prin intermediul unor subiecţi ciudaţi, lipsiţi de muşchi, şi prin urmare dezminte orice revendicare obiectivă care s-ar putea face în avantajul trupului masculin în ilustrarea articulaţiilor superficiale. Chiar şi liniile — desenate schematic — ale despicăturii care desparte toracele de

abdomen şi însemnările care arată cursul vaselor de sînge sînt prezentate pe un model masculin; mîinile aflate în diverse stadii de disecţie sînt mîini de bărbaţi; distribuţia nervilor cutanaţi este prezentată pe desenul schematic al unui bărbat. Se presupunea pur şi simplu că trupul uman este masculin. Trupul feminin este prezentat numai pentru a se arăta că diferă de cel al bărbatului.[44]

Samuel Thomas von Soemmerring, cel care a realizat una dintre cele două ilustraţii canonice competitive ale scheletului feminin în secolul al XIX-lea, era mai direct în prezentarea principiilor sale de selecţie. Normalitatea anatomică însemna pentru el, ca şi pentru marea parte a anatomiei din cadrul tradiţiei idealiste, frumuseţea absolută. Anatomistul era, astfel, angajat în aceeaşi misiune, extrem de serioasă, ca şi pictorul; să redea forma umană, şi natura în general, în concordanţă cu canoanele artistice. În comentariul la ilustraţia ochiului, Soemmerring spune următoarele:

> Aşa cum, pe de o parte, presupunem că toate operele de artă care reprezintă trupul uman şi care pretind frumuseţea ideală trebuie să fie corecte dintr-un punct de vedere anatomic, tot astfel, pe de altă parte, ar trebui să ne aşteptăm ca toate detalii-





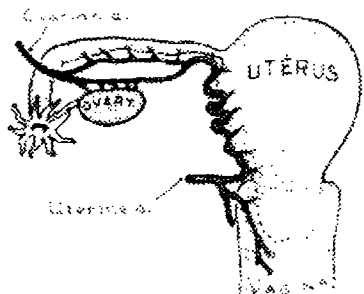


Fig. 56. (stînga sus) Un desen foarte amănunţit al uterului, al tuburilor fallopiene şi al ovarelor, dintr-un număr din 1817 al revistei *Philosophical Transactions* (nr. 107). Observaţi modul în care structurile par să îşi ia zborul, precum şi efectul dramatic creat de umbre.

Fig. 57. (dreapta sus) Un desen modern, mult mai puţin elaborat şi mult mai abstract al structurilor văzute în fig. 56.

Fig. 58. (stînga) Un desen schematic modern, care reprezintă uterul, ovarele şi tuburile fallopiene.

le anatomice, descrise de cel ce disecă drept nişte structuri obişnuite, să fie excepţional de frumoase.[45]

Asemenea distinsului anatomist Bernard Albinus, care şi-a sfătuit colegii să fie ca artiştii ce „desenează un chip mîndru, şi dacă se întîmplă să comită o mică greşeală, atunci se cuvine să o îndrepte de îndată pe pînză", Soemmerring a promis să omită din reprezentările sale orice lucru „deformat, neînfrumuseţat, smochinit, strîmb sau dislocat".[46] Tot ceea ce nu se potrivea înaltelor standarde estetice era izgonit din reprezentările trupului realizate de el; marea tradiţie a sfaturilor lui Sir Joshua Reynolds către pictori, conţinute în *Discursurile* sale, se oglindea în lumea aparent ciudată a ilustraţiilor ştiinţifice.

Soemmerring era nemulţumit de scheletul feminin d'Arconville/Sue, singura alternativă disponibilă în anii '90 ai veacului al XVIII-lea, şi a început să construiască o versiune bazată pe cele mai înalte standarde de observaţie şi de raţionamente estetice. Negăsind în colecţia sa nici un schelet potrivit, el obţine totuşi unul care fusese al unei tinere în vîrstă de douăzeci de ani (moartă în timp ce năştea); la acest schelet se pare că a adăugat bine cunoscutul craniu, din colecţia lui Johann Friedrich Blumenbach, al unei femei georgiene. Apoi s-a străduit mult să găsească poziţia potrivită, apelînd la sfatul artiştilor şi cunoscătorilor; a pus să pozeze modele vii; şi, în final, el şi-a comparat opera cu Venus de Medici şi cu Venus din Dresda. Scheletul canonic trebuia să pară plauzibil ca fundament al formei canonice feminine.

Toate acestea se aseamănă tulburător de mult cu descrierea făcută de Alberti pictorului atenian Xeuxis (secolul al V-lea a. Chr.):

> Credea că nu va fi în stare să găsească într-un singur trup atîta frumuseţe cîtă căuta, de vreme ce natura nu dăduse frumuseţe numai unui singur trup. Prin urmare, el a ales cinci dintre cele mai frumoase fete din ţară, pentru a desena de la fiecare ceea ce era mai frumos şi mai preţuit la femei. Era un pictor înţelept.[47]

Astfel, producerea *scheletului* feminin, sau chiar a oricărei reprezentări ideale, este un exerciţiu al esteticii culturale. Şi, aşa cum s-a întîmplat, frumoasa lui Soemmerring nu s-a încadrat în standardele politice ale vremurilor sale; scheletul d'Arconville/Sue a triumfat. De ce? În opinia anatomistului scoţian John Barclay, „cu toate că este mult mai graţios şi mai elegant, şi este inspirat de autorităţi în materie din modă, sculptură şi pictură, nu contribuie cu nimic la comparaţia pentru care a fost conceput".[48] Bineînţeles că acea comparaţie se face între bărbaţi şi femei, iar greşeala specifică de care era acuzat Soemmerring se referea la neputinţa sa de a reprezenta cu o specificitate suficientă pelvisul femeii, cel mai semnificativ indiciu în oase al diferenţei sexuale. Pentru a fi sigur că cititorii înţeleg exact ceea ce vrea să spună, Barclay a reprodus scheletul masculin Albinus, în fundal — un desen al musculaturii unui cal, făcut de George Stubbs, şi scheletul feminin Sue lîngă scheletul unui struţ.[49] Iconografia calului este transparentă într-o lume în care animalul era crescut pentru viteza, puterea şi rezistenţa sa; o lume în care un bărbat călare încă reprezenta autoritatea. Struţul nu era un simbol prea folo-

sit, dar probabil și el putea fi interpretat. Pelvisul său enorm în comparație cu trupul său îndreaptă atenția privitorului către trăsătura analoagă de la însoțitoarea sa umană, iar gîtul lung trebuie să fi fost o aluzie la revendicarea frenologiei că un gît lung la femei este un semn al „capacității de a iubi" scăzute, al lipsei de pasiune.

Știința anatomică era, astfel, chiar arena în care reprezentarea diferenței sexuale se lupta pentru ascendență. Diferențele anatomice manifeste dintre sexe, trupul în afara culturii, sînt cunoscute numai prin intermediul unor paradigme culturale și istorice extrem de dezvoltate, atît științifice, cît și estetice. Ideea că progresul științific singur, descoperirea anatomică pură, ar putea fi cauza interesului pentru dimorfismul sexual, înregistrat pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea și în secolul al XIX-lea, nu este doar eronată din punct de vedere empiric — ea este filozofic greșită.

Embriogeneza și omologiile galenice. Un neavizat care și-ar arunca o privire asupra peisajului științific de la mijlocul secolului al XIX-lea ar putea foarte bine să suspecteze faptul că incomensurabila diferență sexuală a fost creată în ciuda, și nu datorită, noilor descoperiri. Studierea amănunțită a evoluției fetale acordă credit nu noilor diferențe, ci vechilor androginii, ancorate de această dată nu în mituri sau metafizică, ci în natură. Spre exemplu, se știa încă din secolul al XVIII-lea că atît clitorisul cît și penisul au origini embriologice similare. În secolul al XIX-lea, una dintre primele cărți de medicină legală subliniază într-un capitol despre hermafroditism și dificultățile de stabilire a sexului la nou-născuți faptul că la naștere clitorisul „este deseori mai mare decît un penis și în mod frecvent dă naștere la greșeli". Autorul citează *Mémoires de l'Académy Royal des Sciences de Paris* din 1767 pentru a conchide că numărul aparent disproporționat de avorturi spontane de băieți în luna a treia și a patra se datorează mărimii clitorisului în embrionul femelei și confuziei implicite în identificarea sexuală. (Așa cum sugerează fig. 59, eroarea este de înțeles.) În general, triumful embriologiei, în primii treizeci de ani ai secolului al XIX-lea, al epigenezei (părerea că structurile organice complexe își au originea în structuri simple și nediferențiate, mai degrabă decît în entități preformate, inerente în spermă sau ou) pare a submina diferența de origine sau de specie. Știința a dezvăluit un embrion în care canalul wolffian, numit după Kaspar Friedrich Wolff, era destinat să devină traiectul genital masculin, iar canalele mülleriene, după Johannes Müller, vor deveni tuburile fallopiene și ovarele. Pînă aproximativ în a opta săptămînă, cele două structuri coexistă. Mai mult, pe la mijlocul secolului al XIX-lea se știa că penisul și clitorisul, labiile și scrotul, ovarele și testiculele încep dintr-una și aceeași structură embrionară. De exemplu, sacul scrotal este o modificare a labiilor majore, o versiune a umflăturii labiscrotale embrionare, în care buzele se alungesc, se înfășoară și se unesc de-a lungul axei scrotale.[50] Aici, chiar mai mult decît în cazul celor două canale coexistente, vechile analogii galenice par a găsi noi rezonanțe. Reprezentările moderne ale dezvoltării organelor

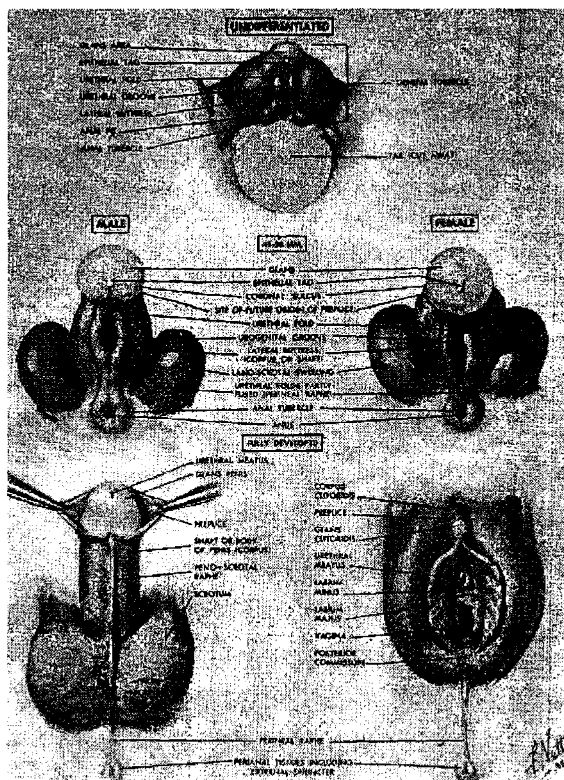


Fig. 59. La 40–55 mm lungime, după aproximativ două luni şi jumătate de gestaţie, organele genitale masculine şi feminine sînt aproape identice. Treptat, după luna a treia sau a patra, sexele sînt mai uşor de distins. Desen de Frank Netter, *CIBA Collection of Medical Illustrations.*

genitale externe seamănă remarcabil cu ilustraţiile făcute de Vesalius sau de Leonàrdo, iar planşele moderne de embriologie genitală par a reproduce cu fidelitate descrierea pe care Galen a făcut-o femeii, ca bărbat inversat.

De altminteri, ideea originii embrionare comune a diferitelor organe masculine şi feminine, în climatul politic foarte diferit al anilor '80, a generat o versiune modernă a gîndirii antice. Un psihanalist, într-un efort de a reabilita vaginul pentru funcţiile sale erotice şi chiar erectile, după două decade de la ceea ce el numeşte „clitorocentricitate", a adus dovezi considerabile pentru omologia ejaculării masculine şi feminine. El spune că există omologii imunohistochimice între secreţiile prostatei masculine şi ale glandelor parauretrale feminine, structuri ale căror origini comune în sinusul urogenital embrionar sînt cunoscute încă din secolul al XIX-lea. De fapt, aşa cum subliniază acesta, glandele secretoare care îşi varsă conţinutul în uretra feminină sînt cunoscute ca prostate la ambele sexe pînă pe la 1880, cînd au luat numele lui

A. J. C. Skene, cel ce le-a cercetat amănunțit.[51] Astfel o vastă literatură științifică — într-adevăr, studiul embrionar a fost gloria biologiei descriptive a secolului al XIX-lea — a furnizat un larg repertoriu de noi descoperiri, care, departe de a distruge vechile analogii, le-a întărit. În orice caz, ceea ce vreau să spun nu este faptul că progresul științific a conferit cumva mai multă credibilitate vechiului model. Noile imperative culturale ale interpretării au dispus pur și simplu de un teren mai larg pe care să construiască sau nu o biologie a diferenței sexuale.

Sperma și oul. Afirmația făcută de Harvey în 1651 că viața se trage dintr-un ou; anunțul care a urmat, făcut de către de Graaf în 1672, că a descoperit foliculul ovarian care trebuia să fie sau să conțină oul; și revelația lui Leuwenhoek și Hartsoeker, tot prin anii '70 ai secolului al XVII-lea, că sperma conține milioane de animalculi mici: toate acestea păreau să furnizeze, referitor la produsele generative microscopice, o sinecdocă imaginativă convingătoare pentru cele două sexe. Secrețiile vaginale care de milenii au fost considerate o versiune mai subțire, mai rece, mai puțin desăvîrșită a spermei masculine s-au dovedit a fi cu totul altceva: „de la descoperirea oului... acel lichid care a fost socotit în toate vremurile precedente drept sperma [femeilor] s-a dovedit a fi doar o materie mucoasă, secretată de glandele *vaginului*." Un timp se părea, de fapt, că oul nou descoperit va diminua „în mare parte demnitatea sexului masculin" de vreme ce el „furniza materialul pentru făt", în timp ce bărbatul doar „îl însuflețea". Însă apoi Anton van Leuwenhoek a descoperit că substanța ejaculată de bărbat nu era o simplă spermă lichidă groasă: „cu ajutorul sofisticatului său microscop... [el] a detectat nenumărate animale mici în sperma masculină și prin nobila sa descoperire a înlăturat îndată acea dificultate".[52] Sperma și oul puteau ține acum locul bărbatului și femeii; demnitatea bărbatului era restabilită.

Astfel, sexul social se proiecta în jos, în sexul biologic, la nivelul produselor generative microscopice. Foarte curînd oul va fi considerat un cuib pasiv în care băiatul sau fetița, conținuți în fiecare animalcul, se dezvoltă înainte de naștere. Fecundarea a devenit versiunea miniaturală a căsătoriei monogame, unde animalculul/soț reușea să treacă prin unica deschizătură a oului/soție, care se închidea apoi și „nu permitea altui vierme să intre".[53] Cu alte cuvinte, vechile distincții ale genului își găsiseră acum baza în așa-zisele fapte ale vieții.

De altminteri, descoperirea oului și a spermei a marcat începutul unui lung program de cercetare pentru a găsi reproducerea sexuală pretutindeni.[54] Un timp acest lucru a avut succes. Dacă cineva credea că oul sau sperma conțin noua viață deja preformată sau că fiecare contribuie cu niște elemente la evoluția epigenetică a generațiilor următoare, reproducerea sexuală și natura diferenței sexuale dominau gîndirea referitoare la concepere.[55]

Foarte curînd sexul a trecut de la animale la plante. Pistilul, cuvînt din latinescul *pistillium* (pisălog), a devenit un nume nepotrivit pentru ovarul pur-

tător de sămînţă. Stamina — de fapt antena din vîrful său — din care este emis polenul a devenit penisul botanic. Dintr-o dată plantele erau purtătoare de gen, iar sexul a fost asimilat culturii: „de aceea pare raţional să denumim aceste apexuri cu un nume mai nobil şi să le acordăm importanţa organelor sexuale masculine; acela este locul în care sperma, pulberea ce constituie cea mai delicată parte a plantei, se acumulează şi de acolo îşi ia zborul mai departe."[56] Natura sexuală a plantelor a devenit baza celebrului sistem de clasificare al lui Linnaeus. Cercetări aprofundate au descoperit produse sexuale pretutindeni în lumea vie; spre exemplu, începînd cu anii '30 ai veacului trecut, spermatozoizii au fost localizaţi în fiecare grup de nevertebrate, exceptînd infuzoriile. Astfel, *die Naturphilosophen* păreau a avea dreptate în considerarea diferenţei sexuale drept una dintre dicotomiile fundamentale ale naturii, o prăpastie de netrecut cauzată nu de către opoziţiile pitagoreice, ci de către înşişi germenii reproductivi şi organele care îi produc.

În orice caz, aşa cum s-a dovedit, noile descoperiri au avut numai o utilitate de moment. Mai întîi, imediata şi promiscua proiecţie a genului în sex, din cadrul sistemului sexual al lui Linnaeus, i-a făcut chiar şi pe contemporani să roşească. Grupul de plante clasat sub numele de Monoecia, adică „o singură casă", şi-a luat numele şi caracterul din faptul că „soţii trăiesc cu soţiile lor în aceeaşi casă, dar au paturi (frunze) diferite". Clasa Polygamia aequalis, adică „poligamie egală", era considerată a fi „alcătuită din mai multe căsătorii cu acte sexuale promiscue".[57] Sexul plantelor era atît de legat de gen încît chiar şi în zilele sale taxonomia lui Linnaeus părea indecentă.

Mai mult, chiar la oameni şi la alte creaturi în care oul şi sperma au fost considerate produse distincte ale diferitelor sexe, semnificaţiile termenilor erau într-o fluctuaţie constantă. Cu alte cuvinte, pînă în pragul secolului al XIX-lea, nu exista nici un consens cu privire la ceea ce erau sau ce făceau cu adevărat sperma şi oul.[58] Imaginaţia sinecdocică era astfel eliberată de presupusa descoperire a produselor generative distinctive; incomensurabilitatea sexelor rămînea stingheră în corpurile microscopice a căror semnificaţie era îndelung dezbătută. Preformaţioniştii erau inegal împărţiţi între o majoritate de ovişti şi o minoritate de animalculişti. Alegerea dintre ei era deseori ideologică: printre principalele argumente împotriva animalculiştilor era şi acela că Dumnezeu nu ar fi născocit niciodată un sistem atît de nemernic, în care milioane de oameni preformaţi să fie nevoiţi să moară la fiecare ejaculare astfel ca unul singur, ocazional, să găsească hrană pentru a se dezvolta în cadrul oului. Pînă aici, de vreme ce observaţia s-a îmbinat cu teoria — spre exemplu, Haller era convertit în parte la preformaţionism şi în special la ovism, deoarece credea că poate detecta urme ale continuităţii membranelor intestinelor embrionului de găină din membranele care învelesc gălbenuşul — genul a jucat un rol destul de mic.[59]

Deci chiar dacă unii contemporani vorbesc despre demnitatea bărbatului şi a femeii ca fiind reflectate în cele două teorii preformaţioniste, dezbaterea se desfăşura în realitate pe baze diferite. Şi de fapt nici ovismul, nici animal-

culismul nu au sugerat o lume bisexuală, ci mai degrabă o lume lipsită complet de sex. Ambele teorii vorbesc în numele reproducerii partenogenice: fie oul conținea noua viață, iar sperma era doar o versiune vie a baghetei de sticlă care putea face ca ouăle de broască să se dezvolte singure, fie sperma conținea noua viață, iar oul era doar un coș cu hrană. Evoluțiile tehnice în dezvoltarea explozivă a studiului reproducerii au subminat, de asemenea, presupusa ubicuitate a reproducerii sexuale. Dovada adusă de Charles Bonnet în 1745 că păduchii de plantă se reproduc prin partenogeneză — termen introdus de marele anatomist comparativ Richard Owen în 1849 — a fost primul pas în descoperirea faptului că evoluția ouălor nefertilizate de la femele maturizate sexual este mult mai larg răspîndită decît s-a crezut că poate fi posibil. Demonstrația lui Abraham Trembley, cam prin aceeași perioadă, a capacităților regenerative ale hidrei a avut repercusiuni generale nu numai asupra discuțiilor legate de sexualitate, ci și asupra reproducerii la nivel teoretic. Alte evoluții și tendințe — descoperirea în 1842 a alternanței generațiilor, precum și interesul crescînd în reproducerea hermafrodită — tindeau de asemenea să împingă modelele din secolul al XVIII-lea de reproducere sexuală universală, cîte existau pe atunci, către periferie.[60]

Nu doresc să reiau lunga istorie a problemei spermă-sau-ou, ci doar să evidențiez faptul că revendicările de gen făcute în favoarea acestora erau constant subminate de aceste tipuri de controverse.[61] Pînă prin anii ’50 ai veacului trecut, era neclar dacă sperma pur și simplu agita sămînța — un mixer ce semăna cu un vierme —, stimula ovulația, atingea oul sau îl penetra, de fapt. Triumful conceptual al teoriei celulare și progresele în microscopie și colorație i-au permis în cele din urmă (1876) lui Oskar Hertwig să demonstreze că sperma penetra într-adevăr oul și că unirea dintre nucleul oului și al spermei *reprezenta* fecundarea. (Așa cum am spus, aceasta pare să furnizeze un model microscopic invulnerabil, pentru incomensurabila diferență sexuală, pînă cînd un nou pas către nivelul molecular, al ADN-ului, a încețoșat iarăși totul.) Dezbaterea asupra chestiunii dacă totul sau numai o parte a materialului nuclear intra în amestec a continuat și în secolul XX.

Pentru o mare parte din perioada discutată aici, rolul și natura spermei au rămas obscure. Pe la sfîrșitul secolului al XVIII-lea, Spallanzani a demonstrat că nici o cantitate de vapori de spermă nu fertilizează ouăle de broască, că *aura seminalis* văzută de Harvey era insuficientă pentru a produce mormoloci și că filtrările din ce în ce mai accentuate ale spermei o vor face impotentă într-un final. El a arătat că broscoii lipsiți de haine care se urcau pe o femelă îi fertilizau ouăle, în timp ce broscoii îmbrăcați cu pantaloni mici de tafta nu reușeau acest lucru; el a continuat să demonstreze, în plus, că reziduul de pe ridicolul lor veșmînt era potent. (El arătase mai înainte — omorînd o femelă în plin act de copulație și observînd că ouăle aflate încă în interiorul ei nu s-au dezvoltat, în timp ce acelea care s-au aflat în contact cu sperma erau fertile — cum ouăle sînt fertilizate în afara corpului.) În ciuda tuturor acestor lucruri, el a continuat să creadă că micile creaturi din spermă sînt

pur şi simplu paraziţi şi că sperma acţionează prin stimularea inimii unui făt preformat eliberat de ovar după fecundare.[62]

Dezbaterea dintre preformaţionişti — ovişti sau animalculişti —, pe de o parte, şi adepţii epigenezei, pe de altă parte, furnizează noi dovezi cu privire la irelevanţa cercetării substanţelor germinale pentru gîndirea asupra celor două sexe. Alegerea între preformaţionism şi epigeneză a fost făcută pe baze mai degrabă filozofice decît empirice, iar dezbaterile asupra genului nu au jucat nici un rol în toate acestea. Albrecht von Haller se deosebea de Christian Woolf nu atît din cauza interpretării unor date — ei vorbeau chiar frumos unul despre celălalt —, ci în problemele fundamentale ale filozofiei ştiinţifice: un preformaţionism mecanic, newtonian, în care evoluţia embrionară se desfăşoară conform planului divin, împotriva unei epigeneze mai raţionale, întrucîtva mai vitală, în care materia nu era pur şi simplu substanţă inertă, care poate fi prelucrată după legile lui Dumnezeu.

Printre adepţii epigenezei, o figură majoră ca Buffon putea încă să scrie în cadenţele vechii biologii a reproducerii, de parcă nimic nu s-ar fi întîmplat, aproape un secol după descoperirea spermei şi oului, că „femeia are un lichid seminal care începe să se formeze în testicule“ şi că „lichidele seminale sînt ambele (masculin şi feminin) extrase din toate părţile trupului, iar în amestecul lor există tot necesarul pentru a forma un anumit număr de bărbaţi şi femei“. Aici nu este vorba despre faptul că în teoriile sale pangenetice Buffon greşise sau că avusese dreptate, din motive eronate, că în particulele „spermei“ masculine şi feminine există un „moule intérieur“ („tipar interior“) care organizează materia în structuri organice.[63] Mai degrabă, aş dori să sugerez că în secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea, şi chiar în ziua de azi, la orice nivel al cunoştinţelor ştiinţifice este posibilă o largă varietate de afirmaţii culturale contradictorii asupra diferenţei sexuale. Pierre de Maupertuis — unul dintre cei mai importanţi oponenţi ai preformaţionismului — credea că atomii se ordonează unii faţă de alţii după un anumit plan; în 1756, el scria încă, asemeni lui Democrit din Grecia antică, despre orgasm: „este acel moment, atît de bogat în plăcere, care aduce la lumină o nouă viaţă“.[64] Nici nivelul cunoştinţelor ştiinţifice, nici „corectitudinea“ lor nu pot restrînge poetica scrisă în numele lor.

Dar chiar dacă Maupertuis sau alt om de ştiinţă din secolul al XVIII-lea sau al XIX-lea ar fi ajuns la ceea ce noi considerăm a fi interpretarea corectă a datelor disponibile, observaţia şi experimentul nu ar fi creat totuşi o metaforă pentru masculinitate şi feminitate. Transformarea faptelor de reproducere în „fapte“ de diferenţă sexuală reprezintă tocmai o pierdere culturală, pe care doresc să o expun în continuare.

Ovarul şi natura femeii. Cea mai neobişnuită ipostază a aporiei anatomice şi cel mai limpede caz în care afirmaţiile culturale alimentau o tradiţie de cercetare ale cărei rezultate confirmau în schimb acele păreri implică ovarul. „Propter solum ovarium mulier est id quod est“ (numai din cauza ovarului

femeia este ceea ce este), scria în 1844 medicul francez Achille Chereau, cu patruzeci de ani înaintea oricărei dovezi privind adevărata importanță a organului în viața femeii. Aici este vorba despre un salt sinecdocal în incomensurabilitate, care în oricare alte circumstanțe ar fi insuportabil.[65] Aceasta este o ironie, pentru că rolul important al ovarului în viața biologică a femeilor — deși desigur nu este vorba despre faptul că el face o femeie să fie „ceea ce este" — a fost, în cele din urmă, stabilit pe la sfîrșitul secolului al XIX-lea, presupunînd ceea ce mai rămăsese de demonstrat și folosind aceasta ca justificare pentru îndepărtarea pe cale chirurgicală a unor ovare normale din punct de vedere histologic. Ovariectomia bilaterală — extirparea ovarelor sănătoase — și-a făcut apariția pe la începutul anilor '70 din secolul al XIX-lea și a devenit un succes instantaneu în vindecarea unei largi game de „patologii comportamentale": isterie[66], apetit sexual excesiv și o mulțime de dureri lumești a căror origine nu putea să fie decît ovariană. (De asemenea, procedura era numită în germană „die Kastration der Frauen", în franceză „castration chez la femme" sau eponimic „operația lui Battey sau Hegar", după Robert Battey și Alfred Hegar, chirurg american și respectiv german care au popularizat această operație. Ea trebuie distinsă de ceea ce numim în general ovariectomie, extirparea ovarelor canceroase sau chistice din motive terapeutice care par și în ziua de azi întemeiate din punct de vedere medical. Numărul acestor operații a crescut dramatic, ca de altfel și numărul tuturor operațiilor de la sfîrșitul secolului al XIX-lea, mai ales după popularizarea tehnicilor aseptice ale lui Lister.[67]

Extirparea de ovare sănătoase în speranța vindecării unor așa-zise deficiențe de feminitate a parcurs un drum lung pînă cînd efectele pe care le producea asupra funcțiilor organului să fie corect înțelese. De exemplu, dependența menstruației de ovare a fost demonstrată presupunînd că inflamarea foliculului ovarian produce simptome de căldură, estrogene la unele femei și că extirparea organului va opri prin urmare astfel de excese sexuale.

În toate acestea există o ironie și mai mare, deoarece operația presupune și nu presupune totodată incomensurabila diferență sexuală; ea pretinde că ar crea femei care sînt și nu sînt mai asemănătoare bărbaților decît erau înainte de procedură. Denumirea însăși, castrarea femeii, sugerează vechea doctrină că ovarele sînt testiculele femeii, asemănătoare cu ale bărbatului. Însă medicii erau imediat gata să nege faptul că ovariectomia s-ar asemăna cumva castrării în ceea ce privește efectele sale fiziologice și sociale. Nu există imagini comparabile cu fig. 60, în care rolurile sînt inversate, în care în loc de bărbați, cu scalpelul în mînă, aplecați deasupra trupului întins al unei femei, chirurgi bărbați (sau, încă de neconceput, femei) se pregătesc să castreze un bărbat. Nu se operau castrări la bărbați, nu se extirpau testicule sănătoase, cu excepția cîtorva cazuri rare de dezechilibru mintal criminal sau pentru a trata cancerul la prostată. În timp ce despre gonada feminină se presupunea, ca de altfel și despre omoloaga sa masculină, că are efecte profunde asupra diferitelor părți ale trupului, ovarele nu erau testicule în nici un sens cultural sau

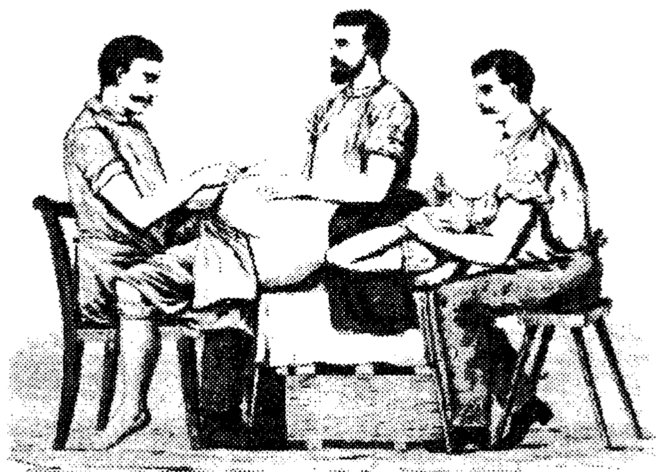


Fig. 60. Trei chirurgi bărbaţi (cca 1880), efectuînd o ovariectomie unei paciente cu un chist mare.

metaforic, în minţile profesiunii medicale predominant masculine. Ele, spre deosebire de testicule, nu erau sacrosancte.

Totuşi justificarea teoretică pentru „castrarea femeii“ era aceea că ovarele, „pietrele“ unei femei (cîndva considerate drept o versiune mai rece a testiculelor), erau de fapt organele dominante ale trupului ei, astfel că dacă se întîmpla să le piardă, devenea mai masculină, tot aşa după cum bărbaţii castraţi devin mai efeminaţi. Ovariectomia cauza oprirea menstruaţiei, producînd şi alte schimbări în caracteristicile sexuale secundare, care le apropia de trăsăturile masculine. Pe de altă parte, îndepărtarea ovarelor făcea şi ca femeia să fie mai feminină sau cel puţin mai asemănătoare cu idealul de femeie imaginat de susţinătorii operaţiei. Extirparea organelor feminine exorciza demonii organici ai comportamentului nefeminin.

Toate aceste speculaţii asupra relaţiei sinecdocale dintre organ şi o persoană — femeia este ovarele ei — sau chiar dintre ovar şi unele schimbări fiziologice sau anatomice observabile erau ideologii sterile. Pînă către sfîrşitul secolului al XIX-lea, nimeni nu ştia ce se întîmplă după extirparea ovarelor. (Chiar şi în ziua de azi, efectele ovariectomiei postmenopauzale nu sînt complet înţelese.) Mult mai mult se cunoştea despre efectele extirpării de testicule. Aristotel şi alţi scriitori antici au recunoscut consecinţele fiziologice, ca şi pe cele considerate de ei psihologice şi comportamentale, ale castrării pre- şi postpubertale la bărbaţi. Eunucii sînt figuri proeminente în scrierile medicale şi morale, într-o mare varietate de practici religioase atît creştine cît şi păgîne, şi există multe observaţii asupra efectelor castrării la masculii de animale domestice.[68] Însă nu există nici un comentariu, din cîte ştiu, asupra extirpării de ovare la femei şi există numai o singură referire la această procedură, la animale: „Ovarele scroafelor sînt extirpate pentru a le înăbuşi aces-

tora apetitul sexual și pentru a le stimula îngrășarea", scria Aristotel; cămilele femele, continuă el, sînt mutilate pentru a le face mai agresive „în scopuri războinice" și pentru a le împiedica să facă pui.[69]

Nu s-a scris nimic asupra relevanței acestui tip de observații pentru oameni, pînă la apariția ovariectomiei, pe la 1870. De două mii de ani, din Grecia antică și pînă în Londra sfîrșitului de secol al XVIII-lea, nu există nici o relatare referitoare la un caz uman, nici în literatura medicală, nici în cea populară. Apoi, Percival Pott, distins chirurg la spitalul Sf. Bartolomeu din Londra, a anunțat că a examinat o femeie, în vîrstă de douăzeci și trei de ani, care prezenta două umflături mici și moi la pipăit, „inegale ca mărime", cîte una de fiecare parte a vintrelor. Ea părea sănătoasă, avea menstruație regulată și nu avea dureri decît atunci cînd se apleca. Într-un tîrziu ea „nu a mai putut să-și cîștige existența" și, pentru că nimic nu-i ușura nefericirea, a fost de acord să i se îndepărteze chirurgical acele umflături. Spre aparenta uimire a lui Pott, era vorba despre ovarele ei. El notează că pacienta s-a însănătoșit, dar că părea mai slabă și mai musculoasă; „sînii ei, care fuseseră mari, dispăruseră; și, deși au trecut cîțiva ani de-atunci, nu a mai avut niciodată menstruație după operație." El nu dă însă nici o explicație pentru cele întîmplate.[70]

Cînd în 1843 Theodor von Bischoff, cel care a descoperit ovulația spontană la cîini, scria că ovarele guvernează ciclul reproductiv al femeii, el avea doar o singură dovadă în plus: relatarea unui anume dr G. Roberts, un călător cu ceva pregătire în medicină, care susținea că văzuse în India femei „castrate", în vîrstă de aproximativ douăzeci și cinci de ani, ai căror sîni nu erau dezvoltați, ale căror *pudenda* externe erau lipsite de obișnuitele depozite de grăsime și nu erau acoperite cu păr, ale căror pelvisuri erau deformate, iar fesele semănau cu ale bărbaților; ele nu prezentau semne de menstruație sau de vreun alt proces compensatoriu și nu aveau absolut deloc apetit sexual.[71] Chiar dacă cineva dă crezare acestei relatări și o adaugă unei serii de observații clinice cazuale, corelînd malformația ovarelor cu absența menstruației, dovezile disponibile pe la mijlocul secolului al XIX-lea pentru funcția ovarului în cadrul fiziologiei reproductive a femeilor rămîn extrem de anemice.

Ascendența „justificabilei" ovariectomii după 1865 — mai ales pentru chisturi, tumori sau alte patologii evidente — a început să furnizeze unele dovezi cvasiexperimentale pentru funcțiile ovarului, dar de vreme ce activitatea unui organ sănătos nu putea fi în cele mai multe cazuri dedusă din efectele extirpării perechii sale bolnave, un astfel de material este mai puțin decît concludent. Cu toate că o broșură germană de specialitate susținea că se înregistraseră o mulțime de cazuri care atestă legătura dintre ovar și menstruație, astfel că alte cazuri ulterioare nu ar aduce practic nimic în plus, se mai fac încă referiri la scrierile lui Bischoff, citîndu-se relatări vechi de patruzeci de ani; descrierile și rapoartele lui Roberts și Pott circulau de aproape un secol. De altminteri, autorii broșurii încep prin a observa că o semnificație deosebită este, în mod curent, conferită cazurilor de menstruație care continuă chiar

şi după extirparea ovarelor şi că, din moment ce un studiu recent asupra acestor dovezi le-a considerat neconcludente, trebuie reconsiderată chestiunea dacă relaţia intimă postulată între uter şi ovar nu a fost cumva exagerată.[72] În 1882 o broşură franceză citează atît material nou cît şi dovezi mult mai vechi, care sugerau că rolul ovarului în menstruaţie şi chiar în întregul ciclu reproductiv poate fi la fel de pasiv ca şi cel al uterului.[73]

Înainte de 1873, nimeni nu s-a deranjat să profite de experienţa practică străveche în castrările de animale pînă cînd, un an după ce Battey a început să practice extirparea ovarelor în cazul diferitelor boli mintale, un medic francez avea să remarce faptul că la vaci şi porci, la care operaţia „se făcea în mod obişnuit în timpul primelor două luni de viaţă, uterul încetează să mai crească iar volumul său rămîne staţionar".[74] Pe scurt, atunci cînd Battey şi Hegar au început să extirpeze ovare sănătoase şi la nivelul credinţelor populare asupra rolului vital al organului, nu se cunoştea aproape nimic despre funcţia sa la femei şi nu s-a făcut nici un efort pentru a exploata puţinul de experienţă veterinară care exista. Aici nu este vorba despre nedeterminarea cunoştinţelor anatomice şi fiziologice, ci despre ignoranţă voită.

După douăzeci de ani şi în urma extirpării a mii de ovare sănătoase, unele dintre supoziţiile în numele cărora se făcea operaţia s-au bazat în sfîrşit pe dovezi experimentale. Alfred Hegar, distinsul profesor de ginecologie de la Freiburg şi principalul militant european al castrării feminine, a fost cel ce a unit înţelepciunea generaţiilor de fermieri cu propria sa practică clinică. Curios să cunoască efectele pe termen lung ale operaţiilor pe care le practica deja, a căutat în literatura de specialitate şi a aflat că la animale castrarea femelelor era o practică veche. El a descoperit că la vaci castrarea a fost populară în Franţa pînă pe la 1830, cînd această practică a căzut în dizgraţie, pentru că acele vaci se îngrăşau prea mult şi nu mai dădeau lapte. Veterinarii de pe timpul său mai extirpau încă ovare, dar numai atunci cînd era indicat medical: în cazul „apetitului exagerat pentru taur, un fel de nimfomanie" (*Stiersucht, eine Art Nymphomanie*), care afectase aproape 10% din vacile din anumite regiuni![75]

Neobosit în setea sa de cunoaştere, Hegar s-a întors la clasici şi la relatarea lui Aristotel despre tăierea ovarelor scroafei. Apoi căută un *Schweine-Schneider*, „un tăietor de porci", a cărui tehnică de bază s-a dovedit a fi asemănătoare cu cea a predecesorului său grec, deşi cu mult mai dezgustătoare, din perspectiva burgheză a secolului al XIX-lea. Omul scoase un cuţit murdar, făcu o incizie de doi centimetri, prinse cu degetele sale murdare ovarele, tuburile şi ligamentele şi le tăie. Apoi cusu incizia cu un ac şi sfoară, scoase din pantalonii său „urît mirositori". (Nu mi-a fost niciodată clar de ce, avînd un simţ atît de dezvoltat al curăţeniei şi decenţei, ideea chirurgiei aseptice nu i-a venit lui Hegar şi contemporanilor săi cu zece ani înaintea lui Lister. Hegar, după propriile sale spuse, a pierdut o treime dintre pacienţii săi din cauza septicemiei.) După ce văzuse un tăietor de porci la lucru, Hegar

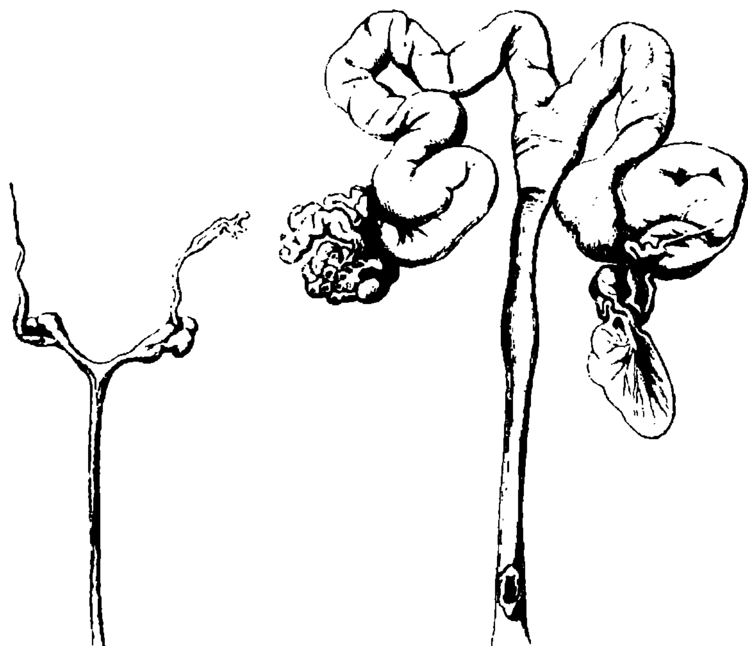


Fig. 61. „Prima ilustrare publicată vreodată a atrofiei uterine, în urma castrării", prezentată de Alfred Hegar.

încercă el însuși operația. Cumpără două purcelușe și extirpă ambele ovare uneia dintre ele și doar unul singur celeilalte. Cînd acestea au ajuns la maturitate, a pus să fie tăiate și a descoperit că scroafa complet castrată prezenta o dramatică aplazie a uterului, un uter de mărime infantilă. El făcu un desen al acestui specimen, îl dădu la gravat (fig. 61) și îl publică mîndru ca „prima ilustrare publicată vreodată a atrofiei uterine, în urma castrării".[76] Nu trebuie să luăm în derîdere contribuția genuină la știință reprezentată de experimentul lui Hegar și nici să-l condamnăm pe el, pe Battey sau pe alți medici pentru mutilările pe care le practicau în numele terapiei. În orice caz, cel mai important nu este pur și simplu faptul că ei erau conduși de o anumită viziune asupra femeii — care se rezuma la a considera ovarul ca sursă a bolii, ale cărei origini se află mai mult în cultură decît în trup — ci mai degrabă faptul că ei au subscris la o epistemologie care considera anatomia drept fundamentul unei lumi stabile a celor două sexe incomensurabile. Ovarele erau extirpate nu pentru că ele făceau ca femeile să fie ceea ce erau, nici chiar numai din cauza antifeminismului medicilor, ci pentru că unii medici au luat *ad litteram* sinecdocele pe care le-au inventat. Ironic, practicile lor au dezvăluit noi cunoștințe despre funcțiile fiziologice ale ovarelor. Însă rolul lor simbolic, funcția lor ca semn al diferenței, nu a fost afectat de progres.

Orgasmul şi diferenţa sexuală

La 15 mai 1879, Mabel Loomis Todd — mai tîrziu amanta fratelui lui Emily Dickinson — a realizat un experiment extraordinar de precis. A emis ipoteza — despre ea însăşi — că ar fi fertilă numai în punctul culminant orgasmic, pentru că după aceea pîntecele se închide şi „nici un fluid nu poate atinge punctul fecund". Pentru a testa această supoziţie ea a făcut în aşa fel, spune ea, încît „să primească preţiosul fluid la cel puţin şase sau opt secunde după ce şi cel mai înalt punct orgasmic trecuse, iar eu eram perfect stăpînă pe mine şi satisfăcută". S-a ridicat şi, de vreme ce toată sperma soţului ei, aparent, se irosise, şi-a considerat opinia justificată; fiica lor Millicent, născută nouă luni mai tîrziu, i-a dovedit că greşise.[77]

Mabel Todd se înşelase foarte tare. Spre deosebire de chestiunile de anatomie şi de diferenţă sexuală, întrebarea dacă femeile pot rămîne însărcinate fără orgasm — oricît de dorită ar fi din punct de vedere cultural „lipsa de pasiune" — are definitiv un răspuns. La fel şi întrebările dacă orgasmul feminin închide pîntecele sau nu. Dovezile empirice pot pune probleme mult mai complicate: dacă femeile au în general orgasm în cursul unui act sexual sau dacă ele au pînă la urmă apetit sexual puternic — mă refer la cel heterosexual.[78] Însă cu toate că ştiinţa oferea în mod sigur noi păreri privind lipsa de pasiune feminină ca parte a determinării celor două sexe, ea furniza doar dovezi fragmentare şi neconcludente asupra orgasmului, pînă către începutul secolului XX, la mai mult de un secol de la abandonarea opiniei universale care corela orgasmul cu conceperea şi femeile cu pasiunea. Noile informaţii, mai degrabă o nouă paradigmă puţin coerentă în cadrul biologiei reproductive, nu au eliminat complet vechile doctrine. (Voi demonstra, prin intermediul cîtorva detalii de specialitate, că în ceea ce priveşte descoperirea ovarelor sau a funcţiilor lor nu era nevoie de o revizie majoră a fiziologiei plăcerii şi conceperii. Cititorii care acceptă demonstraţia mea fără o documentaţie elaborată ar dori poate doar să răsfoiască această secţiune, mai ales paginile referitoare la *corpus luteum*.)

Disecţiile atente făcute de către de Graaf, care au stabilit faptul că „testiculele feminine ar trebui numite ovare", au întărit în mod inadvertent legătura dintre actul sexual şi „ejacularea" feminină, deoarece ele indicau faptul că la iepuri foliculii, pe care de Graaf i-a luat drept ouă, „nu există tot timpul în testiculele femelelor; dimpotrivă, ei sînt depistaţi numai după coit". Asemenea altor observatori, timp de încă un secol şi jumătate, el era convins că ovulaţia apărea *doar* ca rezultat al actului sexual, care pur şi simplu prin natura lucrurilor trebuia să fie plăcut: „dacă acele părţi ale organului genital feminin (clitorisul şi labiile) nu ar fi alimentate cu asemenea senzaţii de plăcere şi cu asemenea dragoste, nici o femeie nu ar fi mai dori să înceapă o graviditate de nouă luni atît de problematică." Lucrarea lui de Graaf a reprezentat standardul renascentist, cu excepţia părerilor sale asupra ejaculării feminine:

în loc să fie înțeleasă ca o spermă mai slabă, mai apoasă, ea era imaginată ca un ou aflat în lichidul său înconjurător.[79]

În realitate, erau foarte puține date noi privind fiziologia reproducerii. „Modalitatea conceperii", așa cum nota în 1779 obstetricianul William Smellie, „este cu totul nesigură, mai ales la om, pentru că posibilitățile de a se diseca femei gravide apar atît de rar".[80] Trebuia să profiți atunci cînd aveai ocazia și să descrii, apoi, cele văzute cît mai exact posibil.

De exemplu, Albrecht von Haller, unul dintre titanii științei biologice din secolul al XVIII-lea, pur și simplu a proiectat experiența masculină în sexualitatea feminină. El a făcut acest lucru nu pentru că avea vreun interes deosebit în menținerea ciudatei simetrii a modelului galenic, ci pentru că analogia femeii excitate sexual cu bărbatul excitat sexual părea atît de la îndemînă:

> Cînd o femeie, stimulată fie de dragoste morală, fie de un apetit sexual, acceptă îmbrățișările bărbatului, se produc o contracție convulsivă și o fricțiune a părților foarte sensibile, care se află în apropierea deschiderii externe a vaginului, în același mod pe care l-am observat mai devreme la bărbat.

Clitorisul intră în erecție, labiile se umflă, cursul sîngelui venos este restricționat, iar organele genitale externe devin turgescente; sistemul acționează „pentru a ridica plăcerea pînă la cel mai înalt grad". O cantitate mică de mucus lubrifiant este secretată în acest proces; dar, ceea ce este mult mai important, „prin creșterea nivelului plăcerii, [se] determină o mai mare afluență de sînge în întregul sistem genital al femeii", rezultînd într-o „alterare importantă în părțile interne." Erecție feminină, înăuntru și în afară. Uterul se întărește în urma afluxului de sînge; tuburile fallopiene se congestionează și se măresc „astfel încît reușesc să aplice deschizătura cît degetul a tubului pe ovar". Apoi, în momentul orgasmului mutual, „sperma masculină fierbinte" acționînd asupra acestui sistem deja excitat determină o întindere tot mai mare a extremității tubului pînă cînd, „înconjurînd și comprimînd ovarul din ce în ce mai mult, scoate și înghite oul matur". Extruziunea oului, subliniază Haller în final pentru cititorii săi avizați, care probabil că citiseră această relatare toridă în limba latină în original, „nu are loc fără o mare plăcere pentru mamă, nici fără o senzație extraordinară, de nedescris, în părțile interne ale tubului, amenințînd-o chiar cu leșinul pe viitoarea mamă".[81] Dovezile pentru acest scenariu erau nesemnificative, totuși există cîteva în literatură. De exemplu, în 1716, un anatomist englez a disecat o femeie care tocmai fusese executată și a pretins că a găsit un tub „încolăcit în jurul ovarului"; cercetînd cum s-a ajuns la acest lucru, a aflat că „ea se bucurase de un bărbat în închisoare, nu cu mult timp înainte de a fi executată".[82]

Actul sexual a continuat să fie corelat cu ovulația și cu o dramă internă care, ca și în relatarea lui Haller, era posibil să fie marcată de plăcere. W. C. Cruickshank, căutînd în 1797 oul la iepuri, a găsit *corpus luteum* numai după coit, de unde a conchis că „oul este format și apoi eliminat din ovar după concepere." (*Corpus luteum*, „corpul galben", este format după ce un

folicul ovarian eliberează oul. Acum se ştie că secretă progesteron, care menţine uterul într-o stare propice implantării. La cele mai multe mamifere se formează „spontan", independent de actul sexual sau de fecundare, pentru că ovulaţia apare spontan; dar la iepuri, care în general au ovulaţia indusă de coit, el nu va fi prezent decît în circumstanţele descrise de Cruickshank.) Însă, fapt şi mai important, se părea că există dovezi ale unei adevărate lupte pentru scoaterea oului din ovar. Tuburile fallopiene, credea el, „încolăcite asemenea unor viermi... (care) îmbrăţişau ovarele (ca degetele care ţin strîns un obiect) atît de tare, atît de ferm, de parcă ar fi fost necesară o forţă, şi chiar un efort chinuitor pentru a le desface". Bineînţeles că iepurii nu sînt femei, dar Cruickshank era convins că descoperirile sale sînt valabile şi la oameni, aşa că ar fi surprinzător ca o scenă atît de furtunoasă să nu aibă un corelativ senzorial. Astfel, dovezile sugerau că ovulaţia, asemenea ejaculării masculine, dă naştere unor senzaţii plăcute.[83]

C. E. von Baer (1792–1876), biologul germano-estonian, primul care a văzut de fapt ovulele mamiferelor, era încă convins în 1828, cînd a publicat extraordinara sa serie de observaţii, că numai o căţea care s-a împerecheat recent poate produce oul pe care-l căuta el.[84] Pînă pe la 1840, aproape toate autorităţile în materie credeau că la oameni, dar şi la alte mamifere, regula este ovulaţia indusă prin coit. Astfel, în modelul bisexuat, se credea, ca şi înainte, că substanţele generative *atît* la bărbaţi *cît şi* la femei sînt produse numai în timpul actului sexual; numai că acum unii credeau că aceste evenimente se puteau produce în mod obişnuit la femei fără nici o senzaţie.

Asta nu înseamnă că nimeni nu a pledat pentru părerea că ovulaţia apare spontan. (Dacă avea loc în lipsa actului sexual, atunci părea posibilă o concepere mecanică, lipsită de pasiune.) Chiar dacă mai tîrziu au fost luate în considerare date critice împotriva ovulaţiei induse coital la oameni, pînă în cea de-a doua jumătate a secolului al XIX-lea ele au fost interpretate drept anormale. Nu era nimic decisiv în existenţa urmelor sau „cicatricelor", adică în ceea ce mai rămîne din *corpus luteum* în ovarele virginelor; foliculi explodaţi în ovarele unor femei care muriseră în timpul menstruaţiei sau imediat după sau pur şi simplu mai multe cicatrice într-un ovar decît ar fi trebuit să fie în urma unui coit fecund. Biologii nu păreau că doresc să renunţe la ideea că plăcerea actului sexual şi excitaţia sexuală erau relevante în concepere chiar dacă, printr-o minune, femeile nu ar simţi nimic. Cu alte cuvinte, conceperea anesteziată nu rezulta sub nici o formă din observaţie.

Astfel, în secolul al XVIII-lea, John Pulley, un medic obscur din Bedfordshire, a descoperit *corpora lutea* la virgine, dar a spus că aceste cicatrice erau rezultatul excitaţiei uterine induse prin „satisfacerea" nenaturală a dorinţelor şi se poate presupune că aici este vorba despre masturbare. Dovezi strînse ca urmare a disecărilor practicate asupra unor „femei isterice", ale căror ovare prezentau semnele ovulaţiei, furnizau şi mai multe probe, după Pulley, pentru rolul excitaţiei sexuale în provocarea extruziunii oului.[85] Cu toate că în prima jumătate a secolului al XIX-lea textele medico-legale erau în general sceptice

asupra ideii că plăcerea intensă semnalează fie conceperea, fie ovulația și constituie în mare parte posibilitatea conceperii în urma actului sexual neconsensual, a rămas perfect plauzibil faptul ca ovulația să necesite acel „Sturm und Drang“ al coitului sau o copie rezonabilă. Nu se poate nega, scria în 1827 J. G. Smith, într-o carte standard, faptul că „există un impuls sensibil transmis prin excitație în care sistemul uterin pare că este cufundat“, atunci cînd conceperea are loc. Însă, mai spune el, multe femei își pot închipui, nu numai în momentele de speranță sau teamă, că au rămas însărcinate — relatările lor asupra acestui subiect nu merită să fie crezute și nu prezintă nici un interes în practică.[86]

Pe de altă parte, chestiunea dacă un *corpus luteum* este o dovadă a unei foste graviditați sau a actului sexual *a avut* o semnificație considerabilă pentru medicii legiști: „este o problemă bine cunoscută, de o mare importanță atît în fiziologie cît și în medicina legală, și foarte cercetată în ultimii ani“.[87] Răspunsul era un „nu“ autorizat și complicat. Femeile prezintă semne de ovulație și în lipsa graviditătii sau chiar a actului sexual, susținea părerea majoritară, dar numai pentru că sistemul reproductiv al femeii poate fi cooptat în acțiune de stimuli mai mici, dorința puternică, de exemplu. Astfel, în timp ce, în general vorbind, prezența unui *corpus luteum* putea fi luată drept o dovadă a actului sexual sau a graviditătii, ea era totuși departe de a fi o dovadă concludentă. De vreme ce „toți acei factori care excită în mare măsură organele sexuale“ pot cauza ovulația, prezența unui *corpus luteum* nu este „ea singură... un semn sigur de act sexual care tocmai a avut loc“; ci numai luat împreună cu alte semne trebuie considerat o bună dovadă prezumtivă.[88] „Un juriu trebuie să fie prudent“, spune o autoritate în materie, și să nu tragă concluzii pripite — bazate pe semnele ovulației — că o femeie nu a fost virgină în ciuda „faptului“ că ovulația este în general prilejuită numai de actul sexual fecund.[89] „În anumite ocazii“, sfătuia altul, „lubricitatea excesivă poate desprinde oul“ și lăsa cicatricele în chestiune.[90] (Aici este și multă confuzie, pentru că medicii din secolul al XIX-lea nu puteau face distincția între cicatricele mai mari și mai vizibile ale unui *corpus luteum verum* — un *corpus luteum* mult mai mare care rămîne pînă prin luna a cincea sau a șasea de graviditate — și rămășițele mai mici ale unui *corpus luteum spurium*, care dispar rapid, după două săptămîni, dacă graviditatea nu se instalează.[91])

Aceste controverse asupra sus-menționatului *corpus luteum* sînt importante, deoarece ele sugerează că, deși ne aflăm pe la 1850, nimeni nu avea încă o idee limpede asupra circumstanțelor care guvernează producerea oului. Dovezile evidențiau chiar un rol mai mare al excitației venerice decît în vechiul model al trupurilor și plăcerilor. Astfel, Johann Friedrich Blumenbach (1752–1840), profesor de medicină la Göttingen și unul dintre cei mai distinși medici din Europa, observa faptul că foliculul ovarian putea exploda și fără efectele spermei sau chiar „fără nici o legătură cu bărbatul“, dar din toate acestea el pur și simplu a conchis că, ocazional, „numai ardoarea veneriană... poate produce, printre multe alte schimbări majore la organele sexuale,

mărirea veziculelor“ şi chiar cauza ruptura lor. Departe de a submina vechea corelaţie orgasm-concepere, observaţiile lui Blumenbach au întărit-o; dorinţa singură era de ajuns pentru a stimula ovulaţia în anumite sisteme sensibile. Cel care a tradus textul în limba engleză a adăugat un exemplu anecdotic suplimentar: relatarea lui Valisneri asupra descoperirii de vezicule ieşind din ovarele unei tinere în vîrstă de 18 ani, care fusese adusă la o mînăstire şi care după toate aparenţele era virgină, situaţie — spune el — „des întîlnită la animale în perioada căldurilor“; relatarea lui Bonnet despre o tînără care murise „în cursul unui sălbatic act sexual cu un bărbat de condiţie proastă şi ale cărei ovare erau turgescente şi prezentau vezicule de mărime mare“. Cu toate că nu era foarte sigur pe poziţia sa, Blumenbach sfîrşi prin a se lega şi mai mult de importanţa excitaţiei sexuale decît fusese însuşi Galen:

> În această privinţă, mi se pare dificil să mă hotărăsc, avînd în vedere stadiul prezent al ştiinţei; dar cred că este destul de evident că, deşi sperma nu are nici un amestec în explodarea foliculilor ovarieni, excitaţia înaltă care apare la animale în perioada căldurilor, precum şi stările lubrice la fetele virgine sînt suficiente deseori pentru a produce eliminarea de ovule. Probabil că este imposibil să explicăm altcumva faptul că ovulele sînt eliminate în mod obişnuit de către ovare şi sînt fecundate ori de cîte ori se iveşte ocazia.[92]

Johannes Müller (1801–1858), strălucit profesor şi militant de frunte al reducţionismului fiziologic, a nesocotit dovezile care ar fi putut să sugereze ovulaţia spontană la femei. El susţinea că prezenţa cicatricelor în ovarele virginelor este doar un semn de ovulaţie anormală şi nu de ovulaţie normală, independentă de coit şi concepere. Cu toate că forţele reale care produc aruncarea oului în tubul fallopian rămîneau obscure, majoritatea dovezilor sugerau faptul că oul însuşi era generat doar ca parte imediată a procesului de fecundare. Oamenii funcţionau asemeni creaturii experimentale omniprezente în ştiinţa secolului al XIX-lea, iepurele. Încă se mai credea că se întîmplă ceva spectaculos în actul sexual, iar medicina oferea un sprijin de specialitate prea firav pentru ascendenţa ideii privind femeia lipsită de pasiune.[93]

Scrierile din secolul al XIX-lea referitoare la mecanismul conceperii nu ofereau nici ele suportul de specialitate necesar noţiunii de act sexual şi concepere anesteziată. Ceea ce rezultă este un nou şi vast rol al spermei, care împinge, stoarce sau, altfel spus, excită părţile lăuntrice ale femeii şi care, judecînd după tăcerea din jurul acestui subiect, este capabilă să facă toate acestea fără ca femeia să simtă ceva. Distinsul medic de la Edinburgh, John Bostock, susţinea faptul că la femei „anumiţi factori şi în special excitaţia determinată de fluidul seminal“ produc „un neobişnuit aflux de sînge în ovare“; în toiul „excitaţiei“, o veziculă explodează şi elimină o picătură de lichid albuminos (oul era încă imprecis imaginat), care este cules de către tuburile fallopiene erectile ce îmbrăţişează ovarul şi transportat în jos către uter.[94] Încă o dată, avem de-a face cu o proiectare înăuntru a fiziologiei masculine. Un alt obstetrician eminent credea că sperma masculină acţionează ca un curent electric, care trece prin tuburile fallopiene şi cauzează eliminarea ovulului; în 1836, o

importantă broşură medicală engleză postula inflamarea foliculului ca o consecință a excitației sexuale şi explodarea sa ca urmare a „unei acțiuni care începe de obicei în timpul actului sexual, care de asemeni poate apărea şi în lipsa orgasmului venerian".[95]

Remarcabil la toate aceste lucrări nu este faptul că ele greşesc după standardele moderne — femeile ovulează, iar *corpus luteum* este format, independent de actul sexual, orgasm sau concepție — sau chiar că ele sînt atît de bogate în ceea ce astăzi se consideră a fi doar metafore improbabile, ci mai degrabă faptul că ele conferă un rol atît de important plăcerii sexuale feminine şi excitației genitale. Şi mai remarcabil încă este faptul că ele spun atît de puține despre senzațiile însoțitoare. Orgasmul continuă să joace un rol critic în concepere, însă acum nu este obligatoriu ca femeile care îl au să simtă ceva.

În parte, aceasta nu are nimic în mod special de-a face cu femeile sau cu actul sexual. Plăcerea sexuală nu era singura calitate subiectivă care îşi pierdea astfel locul în cadrul noii ştiințe medicale. Puterea modelului anatomo-patologic, aşa cum reieşea din spitalele pariziene pe la sfîrşitul secolului al XVIII-lea, stă în capacitatea sa de a îndepărta diferențele individuale, afective şi materiale, pentru a percepe esența sănătății sau a bolii din țesuturile organice. Autopsia, nu interviul, era momentul adevărului; cadavrele şi organele izolate nu puteau vorbi despre plăceri.

Secolul al XIX-lea a fost marea epocă a post-mortem-ului, a ascendenței patologiei. Se spune că în timpul carierei sale ca anatomo-patolog, Karl von Rokitansky, unul dintre fondatorii disciplinei, a pus personal aproximativ 25 000 de diagnostice. Departamentul pe care îl conducea la Spitalul General din Viena efectua aproape 2 000 de autopsii pe an — peste 80 000, conform acestei estimări — probabil mai multe decît fuseseră efectuate în întreaga istorie precedentă a medicinei.[96] Datorită apariției marilor spitale-şcoală, aprovizionate aproape continuu cu pacienți săraci, în cele mai multe dintre oraşele importante ale Europei, şi datorită interesului din ce în ce mai mare al statului în aflarea cauzelor morții, numărul de cadavre şi organe disponibil pentru studiere, la îndemîna celor care practicau profesiunea de medic, era aproape nelimitat. Un nou tip de medicină şi noile instituții în care era practicată au făcut ca stările subiective descriptibile, cum ar fi plăcerea, să aibă un interes ştiințific relativ redus. Starea organelor era aceea care conta, şi chiar aproape toate dovezile referitoare la fiziologia reproductivă a femeilor, dinainte de sfîrşitul secolului al XIX-lea, veneau de la ovarele, uterele şi tuburile scoase din cadavre sau din pacienții care suferiseră intervenții chirurgicale: „Vă trimit spre examinare ovarele unei tinere necăsătorite, care a murit acum cîteva zile", scria chirurgul Girdwood colegului său Robert Grant; la 2 iulie 1832, Sir Astley Cooper îi trimitea lui Robert Lee ovarul unei femei care murise de holeră în timp ce avea menstruație; Emma Bull, căreia îi venise ciclul doar o singură dată şi care a murit de hidropizie pe 23 mai 1835, a fost deschisă în dimineața următoare şi s-a descoperit un ovar curat şi unul cu o singură cicatrice; ovarele unei virgine în vîrstă de douăzeci de ani prezen-

tau toate stadiile de ovulaţie, furnizînd astfel şi mai multe dovezi, aşa cum credea un medic francez, în sprijinul independenţei procesului de senzaţiile sexuale.[97]

Eliminarea orgasmului feminin din scrierile referitoare la reproducere nu este pur şi simplu rezultatul ignoranţei masculine sau al orbirii voite asupra anatomiei genitale feminine. Un obstetrician scria în notele sale că, pur şi simplu, clitorisul este „strict analog" cu anumite părţi ale penisului şi că el contribuie „într-o mare măsură, probabil în cea mai mare parte, la satisfacţia pe care actul sexual o oferă femeii".[98] Broşura citată (din 1836) spune direct că „partea de jos a vaginului şi clitorisul sînt înzestrate cu un grad înalt de sensibilitate", însă afirmă mai apoi, fără nici o dovadă, că la „*anumite* femei, dar nu la toate" ele sînt „locul senzaţiilor veneriene, provenite din excitaţie" şi că „la multe femei asemenea senzaţii sînt cu totul absente". Senzaţiile sînt considerate irelevante atît pentru „puterea de fecundaţie" a bărbatului, cît şi pentru „siguranţa concepţiei" la femeie, dar autorul nostru nu face nici o afirmaţie similară şi în cazul plăcerii masculine. Argumentul pare să fie că numai femeile au orgasm — cum altfel ar ieşi atunci oul? — dar nu îl simt. Ele au această capacitate, după cum sună argumentul, pentru că senzaţiile sexuale umane se află în „puterea intelectuală şi morală a minţii". Civilizaţia, în toate manifestările sale politice, economice şi religioase, conduce cu îngăduinţă umanitatea de la „scene şi obiceiuri de o obscenitate dezgustătoare, printre acei oameni barbari ale căror instincte nu sînt constrînse de cultivarea mentală" la o stare în care „poftele trupeşti sau pasiunile, supuse raţiunii, au trăsături mai blînde, mai puţin egoiste şi mai elevate".[99] În literatura pe care am analizat-o, trupurile femeilor în special poartă pecetea acestui proces civilizator. Fiziologia trupurilor lor — în acest caz, ca şi în multe altele asemănătoare, dar mai ales la Freud — se adaptează la cerinţele culturii. Cu toate că despre femei, ca şi despre bărbaţi, de altfel, se spunea că experimentează erecţia (atît a clitorisului cît şi a organelor interne), excitaţia şi ejacularea, „multe" puteau să facă toate aceste lucruri fără să simtă nimic. Din nou, nu este vorba de a selecta dintre ele — din punctul de vedere al standardelor moderne — ceea ce este adevărat sau fals în aceste presupuneri, ci mai degrabă de a observa că baza revendicărilor referitoare la rolul şi chiar existenţa plăcerii sexuale feminine era cultura şi nu biologia. Ca şi în modelul unisexuat, în secolul al XIX-lea, trupul trecea uşor de la presupusul său rol fundamental la a deveni nu cauza, ci semnul genului.

Dacă e să considerăm chestiunea lipsei de pasiune feminine ca pe o chestiune în esenţă epidemiologică, privind corelaţia dintre orgasm şi ovulaţie sau concepere, se ştiau despre ea la fel de puţine lucruri ca, de altfel, despre fiecare latură a problemei. Înainte de secolul XX, nimeni nu cercetase frecvenţa plăcerii feminine în timpul actului heterosexual şi, aşa cum Havelock Ellis sublinia în 1903, „se pare că a fost rezervat secolului al XIX-lea să afirme faptul că femeile sînt inapte congenital să experimenteze satisfacţia sexuală deplină şi sînt dispuse în special la anestezie sexuală". El începe să citeze

studii care afirmă, aproape fără nici o dovadă, că vorbesc în sensul acestei noi probleme.[100] Adam Raciborski, medicul francez care a descoperit — după spusele lui — ovulația spontană la femei, declară simplu că trei sferturi dintre femei suportă doar îmbrățișarea soților lor, exact ca și William Acton care, în cartea sa despre bărbați, considera că este de ajuns pentru rezolvarea chestiunii pe care o abordase dacă afirmă că „majoritatea femeilor nu prea sînt tulburate de nici un fel de senzații sexuale".[101]

Nimeni însă nu cunoștea răspunsul. În capitolul său asupra „senzualității relative a bărbaților și femeilor", un scriitor englez sublinia că într-un domeniu „atît de înzestrat cu delicatețe și mister", mulți oameni „îi judecă pe alții în lumina propriilor lor experiențe limitate". Sau, așa cum observa el mult mai aproape de adevăr, în funcție de ceea ce le place să-și închipuie. Propriul său răspuns, fără nici o dovadă, este că există trei categorii inegale de femei: (1) cele la fel de pasionale și de senzuale ca și bărbatul obișnuit; (2) cele mai puțin pasionale, dar care încă mai simt plăcere „în actul sexual — *mai ales exact înaintea menstruației și imediat după ce aceasta s-a oprit*"; și (3) cele care nu experimentează nici o pasiune fizică sau senzație de plăcere și care suportă actul sexual doar din simțul datoriei. El conchide, în dezacord cu ipoteza sa inițială, că a doua categorie este probabil cea mai cuprinzătoare, iar prima categorie este cel mai slab reprezentată.[102] Otto Adler, expert german în aceste probleme de pe la sfîrșitul secolului al XIX-lea, relatează un caz și mai puțin ingenios de confundare a prejudiciului personal sau social cu faptul științific. El ajunge la concluzia că aproape 40% dintre femei suferă de „anestezie sexuală", din acest procent făcînd parte și zece paciente, care declaraseră fie că se masturbau pentru a ajunge la orgasm, fie că aveau apetituri sexuale neconsumate și foarte puternice și un caz în care o femeie a avut un orgasm pe masă, în timp ce medicul îi examina organele genitale.[103]

Problemele specifice ale cercetării referitoare la corelarea plăcerii sexuale cu reproducerea nu se datorau numai prejudecăților, ci și politicilor profesionale și chiar doctrinelor privind lipsa de pasiune și delicatețe feminină pe care știința era chemată să le sprijine. Richard Owen, anatomistul comparatist și cel ce pleda pentru controlul nașterilor, se plîngea că toate teoriile despre reproducere erau „pure speculații": „Ar trebui să fie acordat mai mult timp acumulării de experiențe reale ale oamenilor." Însă o asemenea muncă era prea dificilă pentru ignoranți și sub demnitatea, sau cel puțin așa se considera, celor instruiți.[104] Un medic german, întrebîndu-se cum de ajunseseră ovarele să se implice în reproducere, presupuse că „libidoul" era probabil totuși agentul primar. La animale, gîndea el, ovarele se modifică în perioada de călduri; de la un alt medic el a aflat că soția unui coleg fusese sterilă un timp îndelungat și „suporta îmbrățișarea bărbatului fără nici o plăcere", dar că „o dată, simțind impulsul libidoului, ea rămase imediat gravidă". Pe de altă parte, el știa de asemenea din propria-i experiență faptul că femeile rămîn însărcinate fără să simtă nimic. Există fără îndoială „o mulțime de confidențe extrem de interesante", făcute medicilor de către pacienții lor, care dacă ar fi

corelate ar furniza răspunsul. Dar vai, politica şi afectarea stăteau în calea epidemiologiei.[105] Un medic sicilian relata că pacienţii săi nu discută despre nimic la fel de mult ca despre sex, dar că nu se punea problema ca aceştia să discute asemenea subiecte şi cu medicul lor.[106]

Dacă respectabilul medic nu avea acces direct la informaţiile referitoare la experienţele sexuale ale femeilor, el dispunea totuşi, cîteodată, de părerile pe care soţii acestor femei le împărtăşeau. Un scriitor englez, cu o experienţă empirică decisivă, a făcut exact acest lucru. Patruzeci din cincizeci şi doi de bărbaţi au declarat că instinctele sexuale ale soţiilor lor erau într-adevăr latente înainte de căsătorie. Acesta nu este un rezultat surprinzător, dată fiind aşa-zisa mîndrie proprie fiecărui bărbat, referitoare la capacităţile sale de trezire a simţămintelor sexuale; mai surprinzător este faptul că paisprezece din cincizeci şi doi de bărbaţi au declarat că soţiile lor continuau să nu simtă nici un apetit sexual.[107] Cu siguranţă că datele sînt alterate tocmai din cauza unei examinări de specialitate nesatisfăcătoare.

Primul studiu sistematic al senzaţiilor sexuale normale ale femeilor a fost condus de Clelia Duel Mosher, începînd cu anul 1892. Bazat pe răspunsurile a cincizeci şi două de persoane, s-a dovedit a fi însă neconcludent. Este adevărat, 80% au declarat că simt orgasmul, ceea ce l-a determinat pe un cunoscut istoric să contrazică imaginea stereotipă a femeii victoriene frigide.[108] Dar aşa cum sublinia Rosalind Rosenberg, majoritatea femeilor au declarat, de asemenea, că simt o repulsie foarte puternică faţă de actul sexual şi că sînt mai fericite dacă sînt lăsate în pace.[109] Pe scurt, nu se cunoştea aproape nimic despre sensibilitatea sexuală la femei, în general, şi mult mai puţine despre relaţia acesteia cu ovulaţia sau conceperea. (Probabil că se ştiau şi mai puţine despre sensibilitatea sexuală şi deprinderile bărbaţilor, dar aceasta este o altă poveste.)

În mod similar, epidemiologia nefertilităţii în relaţie cu orgasmul a rămas destul de puţin cunoscută. În vechiul model, absenţa căldurii, sugerată de lipsa de apetit sexual sau de orgasm, era considerată o cauză obişnuită şi remediabilă a sterilităţii. În noul model, care punea sub semnul întrebării însăşi existenţa apetitului sexual feminin, asemenea probleme erau probabil irelevante. Realitatea a fost însă diferită. Primul studiu sistematic al acestui subiect, publicat în 1884, accepta relatările antice ca ipoteze iniţiale ale sale. Matthews Duncan, bine cunoscut chirurg ginecolog londonez, era convins că absenţa plăcerii sexuale este o cauză majoră a nefertilităţii. Totuşi el a descoperit că 152 din 191 de femei sterile care l-au consultat (79%) au declarat că aveau apetit sexual; iar 134 din 196 (68%) au declarat că simt plăcere sexuală, dacă nu chiar orgasm, în cursul actului sexual. Fără o statistică comparabilă despre femeile fertile, aceste cifre înseamnă foarte puţin, dar ele par să sugereze exact contrariul ipotezei iniţiale şi de asemenea, incidental, că englezoaicele nu stau pur şi simplu întinse pe spate şi visează la imperiu.[110]

În afară de studiul lui Duncan, mai există cîteva rapoarte impresionante care nu sprijină noua concepţie a lipsei de pasiune, ci vechea corelaţie dintre

dorință și concepere. E. H. Kisch, specialist german și medic balneolog, era convins că excitația sexuală la femei este „o verigă necesară în lanțul care duce la fecundație". Această convingere se întemeia pe studierea a 556 de cazuri de sarcină primă, care — a descoperit el — apărea rareori după primul coit și cel mai frecvent după zece sau cincisprezece luni de la căsătorie (o afirmație dubioasă); ca și pe propria sa experiență privind faptul că o soție necredincioasă avea mai multe șanse să rămînă gravidă cu amantul decît cu soțul ei. Deducția din data primei sarcini a rolului îndeplinit de pasiune depindea de observația fundamentală că majoritatea femeilor erau latente sexual pînă la căsătorie și că acea capacitate a lor de plăcere erotică înflorea treptat. Probabil că graviditatea coincide cu înflorirea deplină.[111] B. C. Hirst, într-un important text american de obstetrică din 1901, repeta același tip de cunoștințe improvizate, care circulau de secole: condiția ideală pentru concepere este orgasmul sincronizat; dimpotrivă, într-unul dintre cazurile sale, o femeie căsătorită a suportat șase ani de relații sexuale frigide, nefertile, însă a rămas gravidă atunci cînd coitul și orgasmul au coincis într-un final.[112] Dar cum trebuia interpretată această situație rămînea o problemă. Comentînd plăcerea feminină, *Manualul de specialitate al științelor medicale* (New York, 1900–1908) afirma oarecum la întîmplare: „Concepția are mai multe șanse să apară atunci cînd este prezentă excitația veneriană deplină."

Pe scurt, în secolul al XIX-lea aproape nu existau informații epidemiologice noi, specifice, asupra incidenței dorinței sexuale feminine sau asupra relației sale cu concepția. Și, după cum se va arăta în capitolul următor, cauzele „morale" ale nefertilității ca și celelalte repercusiuni din trupul specific „dreptei rînduieli", care acum a luat-o razna, își fac drum în lumea sexului științific.

6
Socializarea sexului

> Forma de reprezentare nu poate fi separată de scopul său și de cerințele unei societăți în care limbajul dat este din ce în ce mai folosit.
>
> E. H. GOMBRICH, *Artă și iluzie*

În acest capitol vom aborda o serie de subiecte inaugurate și dezbătute în Europa de Vest, de pe la mijlocul secolului al XVIII-lea pînă la începutul secolului XX. Primele două — despre politica și teoria politică și despre întrebarea de strictă specialitate privind momentul în care are loc ovulația în timpul ciclului menstrual — intenționează să demonstreze modalitatea în care, în contexte specifice, sexele incomensurabile, opuse, au luat ființă. Următoarele două — o relatare asupra motivelor pentru care masturbarea și prostituția nu țin atît de domeniul social, cît de cel patologic-social cu consecințe sexuale, precum și teoria lui Freud privind isteria aproape universală cauzată de trecerea de la orgasmul clitoridian la cel vaginal — intenționează să demonstreze tendința contrară: cum modelul unisexuat, cu interpenetrările sale dintre trup și cultură, a înflorit simultan în alte contexte, foarte specifice. Deoarece în Capitolul 5 am discutat faptul că modelul bisexuat *nu a fost* manifest în noile cunoștințe asupra trupului și funcțiilor sale, aici voi susține că el *a fost* produs prin intermediul unui număr infinit de microconfruntări ce au luat amploare în sferele publice și private. Aceste confruntări au apărut în noile și vastele spații deschise de revoluțiile intelectuale, economice și politice ale secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea. În dezbateri s-au folosit denumirile caracteristicilor determinante ale sexelor, pentru că adevărurile biologiei înlocuiseră ierarhiile prestabilite religios sau datinile străvechi ce au stat la baza creării și împărțirii puterii în relațiile dintre bărbați și femei. Dar nu toate confruntările despre sex și gen au avut loc în aceleași condiții, iar gîndirea unisexuată înflorea încă. Jocul diferențelor nu a încetat niciodată.

Politica și biologia celor două sexe

În timpul Iluminismului, revendicările universaliste cu privire la egalitatea umană nu au exclus — în mod inerent — jumătatea feminină a umanității. Natura trebuia însă cercetată în cazul în care dominația bărbaților asupra sferei publice era justificată, avînd în vedere faptul că deosebirea dintre sfera publică și cea privată începea să fie tradusă în termeni de diferență sexuală. Teoria enciclopediștilor, conform căreia căsătoria este o asociere voluntară între două părți egale — o relație în care nici unul dintre parteneri nu are

vreo pretenție intrinsecă la putere — este imediat contracarată de ideea că cineva trebuie să fie capul familiei și acel cineva este bărbatul, datorită „forței sale mentale și fizice superioare“ (în esență poziția lui Locke). Astfel, biologia asigură ordinea maritală, stabilind totodată și termenii unui alt contraargument: „bărbatul nu are în mod invariabil putere fizică mai mare“, de unde rezultă că circumstanțele de excepție în care femeile conduc familii sau regate nu sînt nefirești.[1]

Sexul a fost un „cîmp de bătălie“ major și în Revoluția franceză: „o controversă între masculin și feminin, în care cultura politică revoluționară creată de clasa de mijloc trebuia să valideze cultura politică a bărbaților și să o culpabilizeze pe cea a femeilor.“ În orice caz, multe dintre diferențierile de clasă puteau fi estompate, astfel încît „granița dintre bărbați și femei să fie scoasă în evidență cu orice preț“.[2] Promisiunile Revoluției franceze — că omenirea putea fi regenerată în toate relațiile ei sociale și culturale; că femeile puteau dobîndi nu numai drepturi civile, ci și personale; că familia, moralitatea și relațiile personale puteau fi îmbunătățite — au dat naștere nu numai unui nou feminism veritabil, ci și unui nou tip de antifeminism, o nouă teamă de femei, precum și unor granițe politice care implicau granițe sexuale corespunzătoare. Cu alte cuvinte, crearea sferei publice burgheze a dat naștere la întrebarea dacă vreunul din cele două sexe are vreun drept legitim de a o ocupa. Și, în toate confruntările, biologia era adusă în discuție. Evident, cei ce se opuneau creșterii puterii civile și private a femeilor — în marea lor majoritate bărbați în toată puterea cuvîntului — au adus dovezi ce probau nepotrivirea fizică și psihică a femeilor pentru noile cerințe: trupurile lor nu puteau face față spațiilor himerice deschise dintr-o dată de revoluție. Dar feminiștii revoluționari vorbeau și ei limbajul celor două sexe. Condorcet susține că este ridicol să excluzi femeile de la drepturile politice pe motive biologice: „De ce persoanele expuse la graviditate sau la alte indisponibilități temporare să nu-și poată exercita niște drepturi pe care nimeni nu s-a gîndit să le retragă unor indivizi bolnavi de gută sau care fac ușor guturai.“ Pe de altă parte, el este convins că femeile — și se referă la caracteristicile sexuale fundamentale — „sînt superioare bărbaților în privința virtuților casnice și sufletești“ [3]. Olympe de Gouges, în celebra sa declarație asupra drepturilor femeii, spune că „distincțiile sexuale pot fi bazate numai pe utilitatea generală“, dar; în paragraful anterior, ea anunța deja că vorbește în numele „sexului superior prin frumusețe și curaj în fața suferințelor materne“[4]. Atît pentru Condorcet, cît și pentru Olympe de Gouges, locul femeii este determinat de trupul ei; revoluția — și nu numai dorința burgheză a bărbatului de a crea „un liman într-o lume nemiloasă“ — a generat „sfere separate“.

În secolul al XIX-lea, orice alte efecte ideologice ar fi avut doctrina sferelor separate — și care se va dovedi că justifică, dar și condamnă acțiunea politică a femeii —, ea a distrus în mod explicit noțiunea de ierarhie a sexelor și a servit ca bază pentru un puternic și polivalent model alternativ. Femeile, considerate ființe ce sînt „puțin afectate de senzualitate“, „o specie de în-

geri", „o rasă pură... menită să inspire restului umanității sentimente de noblețe, generozitate și devotament" (acestea sînt convingerile unui feminist francez din perioada revoluției), erau creația culturală a claselor de mijloc, bărbați și femei cu agende politice diferite[5]. Însă femeia astfel imaginată *nu* este un bărbat imperfect, măsurat pe o scală masculină a virtuții, rațiunii sau senzualității.

Mulți medici au scris, cu diverse scopuri politice sau culturale, și au produs în consecință o varietate de lucrări despre diferențele sexuale. Însă prestigiul lor profesional și dreptul de a se pronunța în asemenea situații se bazau pe convingerea că aceste diferențe își au originea în trup. Astfel, Auguste Debay, autorul celui mai important manual de căsnicie din Franța secolului al XIX-lea, pare nerăbdător să cuprindă o parte cît mai mare din fiziologia umană, în special partea referitoare la experiența sexuală masculină și feminină, pentru a formula revendicări cît mai serioase împotriva clerului care, prin tradiție, avea ultimul cuvînt de spus în asemenea probleme. Punctul său de vedere și simpatiile sale sînt clar masculine; el sfătuiește femeile să mimeze orgasmul dacă este necesar și să nu-și refuze niciodată soții. (El recomandă bărbaților să nu insiste atunci cînd soțiile lor nu doresc să facă sex, deși nu este clar cum ar trebui ei să-și dea seama de aceasta, dacă există atîta disimulare.) Dar pe Debay nu îl interesează o biologie lipsită de pasiune: el descrie cu lux de amănunte orgasmul clitoridian, observînd că plăcerea femeii în timpul actului sexual vine de la frecarea (*frottement*) pubisului bărbătesc de clitoris și nu de la mișcarea penisului în vagin.[6] Pe de altă parte, urologul William Acton, celebru pentru convingerea sa conform căreia „majoritatea femeilor (ferice de ele) nu sînt tulburate de nici un fel de senzații sexuale", era obsedat de masturbare și de varietatea deficiențelor de economie seminală. Scrierile sale s-au adresat bărbaților, abordînd problemele lor, el fiind interesat de femei doar în măsura în care acestea puteau fi considerate un loc salubru în care pacienții săi își depuneau, cît mai economic, sperma.[7] De aici și condamnarea masturbării, chiar în contextul standardelor secolului al XIX-lea, de care și femeile puteau fi acuzate, avînd în vedere pasivitatea lor în timpul actului sexual.

Și lista scrierilor pe această temă poate continua. Presupusele diferențe biologice între corpul bărbatului și cel al femeii au fost generate într-o varietate de contexte. Roussel, Moreau și Cabinis, cei mai proeminenți antropologi moraliști din timpul Revoluției franceze, au scris în spiritul restricțiilor napoleoniene cu privire la familie și sex, susținînd că deosebirile corporale implică diferențe sociale și juridice corespunzătoare în noul Cod civil. Diferențele deveniseră subiect de conflict. Susanna Barrows a arătat cum temerile generate de Comuna din Paris și de posibilitățile politice deschise de cea de-a Treia Republică au determinat o antropologie fizică a diferențelor sexuale extraordinar de elaborată și care justifica rezistența la schimbări.[8] În Anglia, intensificarea mișcării sufragetelor din anii '70 ai secolului trecut a scos în evidență reacții similare: femeile erau considerate creaturi care, din diverse

motive, în multe privinţe asemănătoare acelora ce discriminau indivizii de culoare, erau incapabile să îşi asume responsabilităţi civice.[9]

Însă noile interpretări ale trupului îşi aveau şi ele originea în circumstanţe mai puţin lumeşti. Teoria contractului social a abstractizat şi postulat corpul astfel încît, dacă nu era asexuat, nu prezenta totuşi nici un fel de diferenţieri în ceea ce priveşte dorinţa, interesul sau capacitatea sa de a raţiona. Într-un contrast izbitor cu vechea teleologie a trupului ca trup masculin, teoria liberală începea cu un corp individual neutru: posesor de sex, dar lipsit de gen, în principiu fără consecinţe culturale, doar o localizare a subiectului raţional ce constituie persoana. Problema acestei teorii este cum să legitimeze în lumea reală un drept „natural" de dominaţie a bărbaţilor asupra femeilor, cum să stabilească şi să descrie pasiunea sexuală şi gelozia, diviziunea sexuală a muncii sau practicile culturale în general într-un atît de original stat alcătuit din indivizi lipsiţi de gen. Soluţia de a face „fiinţele naturale recognoscibile", aşa cum se exprimă Carole Pateman, a însemnat pentru teoreticienii contractului social „să transforme încetul cu încetul caracteristicile sociale în condiţii naturale"[10]. În orice caz, argumentul acţionează în detaliu, iar rezultatul final este că femeia lipseşte din noua societate civilă din motive ce-şi au rădăcina în „natură". O biologie a incomensurabilităţii sexuale le-a oferit acestor teoreticieni o cale de a explica — fără a face apel la ierarhiile naturale ale modelului unisexuat — în ce mod, în natură, înaintea apariţiei relaţiilor sociale, femeile erau deja subordonate bărbaţilor. De aceea, contractul social putea fi creat numai între bărbaţi, fiind o legătură exclusiv fraternă. Ironia face ca subiectul raţional lipsit de gen să implice sexe opuse şi strict delimitate de gen.

De asemenea, aparent neutrul limbaj liberal nu le-a lăsat femeilor nici o posibilitate de a se exprima şi a iniţiat un discurs feminist pe tema diferenţei în căutare de o „voce".[11] Dacă femeile erau versiuni mai puţin reuşite ale bărbaţilor, aşa cum stabilise vechiul model unisexuat, atunci nu mai era nevoie ca ele să scrie sau să ia parte la acţiuni publice, sau să-şi ceară orice alte drepturi; bărbaţii le puteau reprezenta mult mai bine decît ar fi putut s-o facă ele însele. Dar aceleaşi consecinţe inacceptabile apar şi în cazul în care ei sînt egali în toate privinţele: dacă femeile nu au interese speciale sau fundamental legitime pentru existenţa lor socială, bărbaţii ar putea vorbi în numele lor, aşa cum făceau şi în trecut. (Aceasta este „dilema diferenţei", după cum o numeşte Martha Minnow.) De aceea şi feminismul, sau cel puţin variantele feminismului, s-a orientat către biologia incomensurabilităţii pentru a înlocui atît interpretarea teleologică masculină a corpurilor, pe o bază ce făcea ca o atitudine feministă să fie imposibilă, cît şi imaginea asexuată a trupului în discursurile publice, care implica irelevanţa poziţiei feministe. „Noi nu pledăm în favoarea reprezentării femeilor pentru că nu ar fi nici o diferenţă între bărbaţi şi femei, *ci mai degrabă din cauza diferenţei dintre ei*", argumenta în secolul al XIX-lea feminista Millicent Fawcett. „Dorim ca experienţele speciale ale femeilor ca femei... să fie aduse în sprijinul legislaţiei", afirmă ea,

şi oferă speranţa că „dînd femeilor mai multă libertate... adevăratele lor calităţi feminine vor dobîndi mai multă tărie şi forţă“[12]. (Aceasta nu este neapărat o revendicare biologică, dar, în contextul dezbaterilor din secolul trecut asupra „chestiunii femeii“, aproape că devine invariabil o astfel de revendicare.)

Deşi voi ilustra generarea politică a celor două sexe aşa cum reiese din lucrările diverşilor gînditori sau militanţi, nu doresc să sugerez că acest proces este extras cumva din realitatea cotidiană. Două sexe incomensurabile *sînt* rezultatul practicilor discursive, dar ele devin posibile numai în cadrul realităţilor sociale cărora aceste practici le conferă înţeles. Astfel, Rousseau era exasperat de influenţa culturală a femeilor nu numai din motive de idiosincrazie sau pentru că relaţiile cu femeile reprezentau cazul prototip al dependenţei înrobitoare a bărbatului: obsesiile sale în această problemă s-au dezvoltat în marea epocă a salonului, unde femeile creaseră de fapt un nou şi genuin spaţiu public în cadrul vechiului regim. Această evoluţie istorică face parte din ceea ce consider a fi crearea discursivă a diferenţei. Mai general, aşa cum afirma Joan Landes, „o succesiune a diferenţelor de gen sancţionată ideologic, precum şi sferele publice şi private... fundamentează geografia instituţională şi culturală a noii sfere publice“[13].

Şi acum voi enumera cîteva dintre contextele în care s-a produs incomensurabila diferenţă. Complicata lucrare antifeministă a lui Rousseau este poate cea mai elaborată, din punct de vedere teoretic, dintre toate teoriile liberale asupra trupului şi plăcerii, şi cea mai preocupată, în mod concret, de relaţiile dintre diferenţa sexuală şi originile societăţii; dar acesta este doar unul dintre multiplele mari exemple cu privire la implicarea unei noi biologii în reconstrucţia culturală.[14] În starea naturală, după cum îşi imagina el în prima parte a *Discursului asupra inegalităţii,* nu există relaţii sociale între sexe, nici diviziune socială a muncii în educaţia tinerilor şi, în sensul strict al cuvîntului, nici dorinţă. Există, desigur, o atracţie fizică animalică între sexe, dar este lipsită de ceea ce el numeşte „iubire morală“, care „modelează dorinţa şi o fixează asupra unui singur obiect, sau cel puţin conferă dorinţei pentru obiectul ales un grad mai mare de energie“. În această lume a inocenţei nu există gelozie sau rivalitate, nici căsătorie, nici o atracţie particulară către o femeie sau alta; în starea naturală, pentru bărbaţi „orice femeie este bună“. Rousseau este foarte precis în specificarea fiziologiei reproductive a femeilor, care trebuie să fundamenteze această condiţie. Contrar lui Hobbes, el susţine că în starea naturală nu există o competiţie violentă pentru cucerirea femeii de către bărbaţi, căci femeile, spre deosebire de alte animale feminine, nu au perioade alternative de călduri şi abstinenţă şi sînt deci întotdeauna disponibile sexual. De altfel, oamenii nu trec prin „momentul teribil al pasiunii universale“ specific anumitor animale, cînd „întreaga specie intră în călduri în acelaşi timp“[15]. Fiziologia reproductivă şi natura ciclului menstrual au o importanţă enormă aici; starea naturală este conceptualizată ca fiind dependentă de diferenţele biologice dintre femei şi animale. (În mod incidental, juristul Samuel

von Pufendorf ajunge exact la concluzia opusă, plecînd de la aceleași „fapte". Starea naturală este violentă, nepașnică, și are nevoie disperată de lege tocmai din cauza absenței rațiunii din pasiunea umană. El susține că animalele trec prin „febre ale dragostei" numai pentru a se înmulți și, o dată „atins scopul", pasiunea încetează; dar la oameni pasiunile „sînt stîrnite mai des decît pare necesar pentru perpetuarea speciei", deci au nevoie de civilizație pentru a se controla. Din nou, multe depind de fiziologia pasiunii.[16]

Dar ce s-a întîmplat cu starea de dorință, primitivă și presupus pașnică, imaginată de Rousseau? El descrie răspîndirea geografică a rasei umane, dezvoltarea diviziunii muncii și cum, în procesul de afirmare a dominației asupra animalelor, omul „a pretins prioritatea rasei sale, pregătindu-se astfel din timp să revendice întîietate pentru el ca individ". Însă individualizarea dorinței, crearea a ceea ce el numește partea morală a dragostei („un sentiment artificial") și nașterea imaginației („care provoacă atîtea dezastre printre noi") sînt interpretate drept creații ale femeilor, mai exact, produse ale modestiei lor. *Discursul* descrie această modestie ca fiind volitivă, instrumentală, clar postlapsariană: „(Ea este) cultivată de femei cu atîta artă și atenție, pentru ca ele să dobîndească un ascendent asupra bărbaților și, astfel, să facă dominant un sex ce ar trebui să fie supus." În *Emile*, modestia este naturalizată și, în mod cert, nu este un produs cultural: „În timp ce abandonează femeile dorințelor nelimitate, Ea (Ființa Supremă) alătură modestia acestor dorințe spre a le constrînge." Ceva mai departe, într-o notă, Rousseau adaugă: „Timiditatea femeilor este un alt instinct natural împotriva dublului risc la care sînt expuse în timpul graviditătii." Într-adevăr, aproape la fiecare pagină din *Emile*, el susține că diferențele naturale dintre sexe sînt reprezentate și amplificate sub forma diferențelor morale, pe care societatea le șterge, asumîndu-și riscurile.[17]

Cartea a V-a începe cu celebra descriere a diferențelor și asemănărilor sexuale. „În tot ceea ce nu are legătură cu sexul, femeia este bărbat... în tot ceea ce ține de sex, femeia și bărbatul sînt și foarte asemănători, dar și foarte diferiți." Dar, desigur, femeile *sînt* în mare măsură legate de sex: „Bărbatul este bărbat numai în anumite momente. Femeia este femeie întreaga ei viață... și totul o leagă de sexul ei." Iar acest „tot" se referă la biologia reproductivă: nașterea, alăptarea, creșterea copiilor ș.a.m.d. Într-adevăr, capitolul devine un catalog al diferențelor fizice și, în consecință, morale dintre sexe; prima, așa cum se exprimă Rousseau, „ne conduce fără să ne dăm seama către ultima". Astfel, „o femeie și un bărbat perfect nu ar trebui să se asemene mental mai mult decît fizic". Din diferențele în contribuția fiecărui sex la unirea lor, rezultă că „unul trebuie să fie activ și puternic, iar celălalt pasiv și slab". După ce îl amintește pe Platon, care excludea „familiile din sistemul lui și, neștiind ce-ar putea face cu femeile, s-a văzut *obligat de a le transforma în bărbați*", Rousseau conchide că „o dată demonstrat că bărbatul și femeia nu sînt și nu trebuie să fie constituiți la fel în ceea ce privește caracterul sau temperamentul lor, rezultă că ei nu trebuie să primească aceeași educație".[18]

Pentru Rousseau, chestiunea se bazează în mare măsură pe modestia naturală (biologică) a femeii şi pe rolul distinct şi radical în reproducerea speciei. Într-adevăr, civilizaţia, în totalitatea ei, a fost considerată — se pare — drept o consecinţă a decăderii seculare din starea de inocenţă, de cînd prima femeie s-a făcut temporar inaccesibilă pentru primul bărbat. Şi Rousseau trece mai departe la o serie de conexiuni ce îşi au originea în perioada iluministă. În articolul său despre *jouissance*, Diderot localizează provocarea dorinţei, căsătoria şi familia, dacă nu chiar dragostea însăşi, la momentul în care femeile au fost inaccesibile pentru prima dată:

> Cînd femeia a început să facă selecţie, cînd i-a venit ideea să aleagă între mai mulţi bărbaţi asupra cărora pasiunea ei se fixase... atunci cînd vălurile aruncate de modestie asupra nurilor ei dădeau unei imaginaţii înflăcărate puterea de a dispune de ei după dorinţă, cele mai delicate iluzii se întreceau cu cele mai înalte simţiri spre a mări fericirea clipei... două inimi pierdute în dragoste se legau una de cealaltă pentru totdeauna, iar cerurile auzeau primul jurămînt indiscret.[19]

Ca şi Rousseau, Diderot pare convins că a existat o perioadă anterioară modestiei feminine, un timp „în care femeia a început să facă selecţie". Dar modestia şi posibilitatea de a-şi cenzura sexualitatea, oricît de evazive şi convente, sînt totuşi calităţile naturale ale femeilor. Scrierile lui Diderot şi Rousseau au urmat această linie; în societatea civilă, a fi femeie înseamnă a fi modestă, înseamnă a crea, nu însă şi a dori. A fi altfel înseamnă a fi „nefirească".

Calităţile speciale ale dorinţelor sexuale feminine au devenit în secolul al XVIII-lea un element-cheie în înţelegerea semnificaţiei profunde a istoriei umane. De exemplu, cea mai proeminentă dintre figurile Iluminismului scoţian, John Millar, susţine rolul crucial al femeilor şi al virtuţilor lor în procesul civilizării. Departe de a fi inferioare bărbaţilor, ele sînt considerate, în lucrarea sa *Originea diferenţelor de clasă*, atît un barometru moral, cît şi un agent activ în procesul de îmbunătăţire a relaţiilor sociale.[20] Încă de la început, Millar declară că relaţiile sexuale, fiind sensibile „la circumstanţele specifice în care sînt plasate şi predispuse la influenţe din partea puterii obişnuinţei şi educaţiei", alcătuiesc ghidul cel mai demn de încredere al caracteristicilor unei societăţi. În societăţile barbare, femeile însoţeau bărbaţii la război şi erau foarte puţin diferite de ei; în societăţile pacifiste care au progresat în artă, rangul şi atitudinea femeii erau date de aptitudinile sale speciale de a creşte copii şi de „delicateţea şi sensibilitatea ei caracteristică", dacă acestea derivau din „constituţia ei originară" sau din rolul său în viaţă. (Desigur, acesste sentimente vor avea un ecou în mult mai explicitul context biologic darwinist, o sută de ani mai tîrziu.) Astfel, în scrierile lui Millar, civilizaţia duce la o creştere a diferenţei dintre rolul social al bărbatului şi al femeii; şi invers, o mai mare diferenţă a rolurilor, în special sublinierea „delicateţei şi sensibilităţii" feminine, sînt semne ale progresului moral. Dar în societăţile mult mai civilizate, femeile însele sînt elemente de avangardă: „Într-o astfel de

societate, plăcerile pe care natura le-a grefat pe iubirea dintre sexe devin izvorul unei corespondențe elegante, și este foarte posibil să aibă o influență generală asupra schimbului de idei în societate." Vorbind de acest stat perfect, el se gîndește la societatea din saloanele franceze și la *femme savante*. Femeile sînt „îndemnate să-și cultive acele talente adaptate la relațiile mondene, să se evidențieze prin buna-cuviință ce le va spori atracția personală și să stîrnească acele pasiuni și sentimente speciale al căror obiect natural rămîn". Astfel, în istoria morală a lui Millar, între oamenii civilizați, dorința este corelată inextricabil cu istoria împlinirii specific feminine.[21]

În contextul gîndirii iluministe și al politicii postrevoluționare, nu este chiar atît de surprinzător ca diferențele morale și fizice între femei și bărbați să fie supuse criticii și de către teoriile politice ale scriitoarelor, începînd cu socialismul timpuriu al Annei Wheeler, situat la un capăt al spectrului politic, trecînd prin liberalismul radical al lui Mary Wollstonecraft și ajungînd la ideologia domestică a conservatoarei Hannah More și a progresistei Sarah Ellis. Pentru Wheeler și celelalte, negarea sau devalorizarea pasiunii specific feminine face parte din devalorizarea generală a pasiunii.[22] Ele îndrăznesc să spere că rațiunea va triumfa asupra cărnii. De fapt, Wheeler și socialiștii utopiști rescriau tradiția ce dăduse naștere teoriei lui William Godwin, după care civilizația va elimina pînă la urmă pasiunile distructive și trupul va fi supus minții iluminate. Femeile vor face parte din avangarda acestui triumf. (În opoziție cu această imagine, după cum susține Catherine Gallagher, Thomas Malthus reabilitează trupul și insistă asupra absolutei ireductibilități a cerințelor sale, în special a celor sexuale.)[23]

Însă noile revendicări ale femeilor referitoare la o sensibilitate morală superioară erau revendicări nu numai *împotriva* cărnii, ci și *pentru* un nou spațiu politic. Wheeler este foarte clară în această privință, deși ea este ambivalentă în ceea ce privește presupusa lipsă de pasiune a femeilor — o versiune a dilemei asupra diferenței —, care se adaptează cerințelor retorice ale momentului. Cartea ei, scrisă împreună cu William Thompson, este un atac susținut asupra argumentului lui James Mill care spune că interesele femeilor și copiilor sînt cuprinse în interesele soților și taților. Ei susțin, dimpotrivă, că femeile trebuie să vorbească în propriul interes și că ele au ceva deosebit de spus. Dar aspectul important al polemicii cu Mill, după părerea mea, este acela că s-a discutat, mai ales, despre natura pasiunii feminine și despre puterea inerentă pe care se presupune că aceasta le-o conferă. „Miracolul moral" al lui Mill ar fi credibil, admit ei de dragul polemicii, dacă ar fi justificat, atunci cînd afirmă că femeile sînt apărate împotriva abuzului pentru că ele înseIe, eliberate de dorințe sexuale, sînt într-o excelentă poziție negociatoare: bărbații, care cu siguranță sînt dependenți de trupurile lor, „se vor comporta cu blîndețe față de femeie, pentru a dobîndi de la ea acele satisfacții deosebite, a căror savoare depinde de dezmierdările unei anumite părți catifelate a trupului ei". Dar dacă femeile nu sînt „asemenea grecoaicei Asphasia", reci și asexuate, atunci argumentul lui Mill este un nonsens. Nu numai că femeile

au sex şi dorinţe; în starea curentă a lucrurilor, „femeia depinde într-o mai mare măsură de bărbat pentru a-şi obţine satisfacţia, decît depinde bărbatul de femeie“. Dublul standard permite bărbaţilor să-şi caute satisfacţia în afara căsniciei, însă interzice acest lucru femeilor.[24]

Pe de altă parte, analizele lui Wheeler şi Thompson asupra jalnicei stări a lumii masculine şi nevoia lor de a revendica un teren politic pentru femei îi determină, în alte circumstanţe retorice, să schimbe dramatic accentul. Într-un capitol sugestiv intitulat „Aptitudinea morală pentru legislaţie, mai probabilă la femei decît la bărbaţi“, femeile sînt reprezentate *nu* ca egalele bărbaţilor în pasiune, ci ca superioarele lor în moralitate şi empatie, în general mai capabile decît bărbaţii să acţioneze în conformitate cu interesul comun. Este neclar dacă femeile posedă aceste trăsături într-o ipotetică stare naturală sau dacă le-au dobîndit printr-un fel de lamarckianism moral, dar în lumea modernă femeile îşi demonstrează sensibilitatea lor mai mare faţă de durere şi plăcere, o dorinţă mai puternică de a promova fericirea celorlalţi şi o „aptitudine morală“ mult mai dezvoltată decît bărbaţii. Acestea, susţin Wheeler şi Thompson, sînt calităţi foarte importante pentru un om al legii. De altminteri, chiar acea putere fizică inferioară a femeilor şi incapacitatea lor de a oprima alte persoane prin forţă sînt elementele care le fac judecători mai drepţi şi mai corecţi. Femeile ca mame şi ca reprezentante ale sexului slab au nevoie de pace în lume mai mult decît bărbaţii şi, din punct de vedere constituţional, sînt mai potrivite pentru a găsi căi legislative spre a obţine această pace. Argumentele lui Wheeler şi Thompson sînt mai usturătoare decît sugerează acest rezumat, însă ele contribuie la construirea unui model al femeii care nu este foarte diferit de acela imaginat de ideologii domestici, mult mai conservatori. Fie prin natura inerentă — pentru că ele au sisteme nervoase mult mai sensibile, aşa cum afirmau medicii din secolele al XVIII-lea şi al XIX-lea — fie din cauza secolelor de suferinţă, femeile sînt imaginate, în(lăuntrul) şi prin trupurile lor, ca fiind mai puţin subjugate de pasiune şi de inconştienţă şi, ca atare, mai apte din punct de vedere moral decît bărbaţii.[25]

Mary Wollstonecraft este prinsă într-o dilemă foarte asemănătoare. Teoria liberală o împinge să declare că subiectul raţional nu are, în esenţă, sex; totuşi ea era conştientă — din propria experienţă — de puterea şi violenţa distructivă a pasiunii sexuale. De asemenea, ea credea, ca şi Rousseau, că civilizaţia a intensificat dorinţa şi că „oamenii mai sensibili şi mai raţionali sînt mai expuşi să experimenteze pasiuni violente şi constante şi să fie torturaţi de ele“. În sfîrşit, pentru Wollstonecraft, a subscrie noţiunii de subiect lipsit de gen însemna a nega calităţile particulare ale experienţelor femeilor. Aşa cum subliniază Mary Poovey — şi acest lucru este valabil şi pentru alte lucrări ale ei —, lucrarea sa *Răzbunarea drepturilor femeilor* adoptă o anumită postură defensivă faţă de sexualitatea feminină şi de controlul acesteia. „Bărbaţii sînt cu siguranţă mult mai influenţaţi de poftele lor carnale decît femeile“, spune ea direct; femeile au capacitatea de a duce existenţe aproape fără nici o in-

fluență din partea trupului. Însă ea este silită să atragă atenția asupra „obiceiurilor lipsite de modestie“ și „rele“, pe care fetele le dobîndesc la pensioane (presupun că se referă la masturbație) și neagă cu încăpățînare existența apetitului sexual, a cărui prezență o simte atît de acut și o găsește atît de înspăimîntătoare și de lipsită de bun-simț.[26]

Contemporanul lui Wollstonecraft, liberalul german Theodor Gottlieb von Hippel, a cărui lucrare *Despre îmbunătățirea statutului femeilor* are multe în comun cu *Răzbunarea*, dezvăluie tensiuni similare. Mai întîi, el susține că „natura nu a intenționat — se pare — să stabilească o diferență notabilă sau să favorizeze un sex în detrimentul celuilalt“. Însă el, asemenea ideologilor domestici, dorește totodată să creeze o sferă a femeilor separată, egală, neierarhizată, totuși radical diferită, care să fie bazată pe natură: poate că, postulează el, femeile sînt mai atrase și potențial mai capabile să creeze frumusețe în poezie și pictură, pentru că „bărbații sînt mult mai înstrăinați de natură decît femeile“; potențiala influență a femeilor asupra moralității rezultă din faptul că „un caracter blînd și moderat este propriu sexului opus“.[27]

Tentativa lui Wollstonecraft și totodată soluția extensibilă era, ca și cea găsită de Hippel, ca femeile să adopte o atitudine morală înaltă. Datorită faptului că ele sînt binecuvîntate cu o sensibilitate unică „a sentimentelor față de cei apropiați“, rolul special al femeilor în lume este să civilizeze bărbații și să crească niște copii plini de virtuți. În *Cititoarea*, Wollstonecraft se bazează pe o mare doză de religie, care, după părerea ei, va fi consolarea cititoarelor sale atunci cînd se află, așa cum se întîmplă deseori, „în miezul unor scene de nefericire neobservată de nimeni“ și pe care este de datoria lor s-o aline. Iar Wollstonecraft împărtășește, alături de feminiștii socialiști timpurii, părerile referitoare la lipsa de pasiune, poate din dezgust personal, un anumit simț al posibilităților lor politice, o conștientizare acută a pericolelor pasiunii sau o încredere în calitățile speciale nepasionale ale trupului feminin.[28]

Argumentele lui Wollstonecraft referitoare la diferențele dintre sexe încep să sune foarte asemănător cu cele ale lui Sarah Ellis, oricît de adîncă ar fi prăpastia politică ce le separă pe cele două femei. Ideologia domestică i-a unit în Anglia, în orice caz, nu numai pe anglicani și pe opozanți, dar, așa cum arată Davidoff și Hall, și pe radicali, liberali, tory, bărbați și femei.[29] Ellis a scris de pe o poziție progresistă, explicit aristocratică, ce căuta să scoată femeile dintr-un rol ornamental și să le ofere o bază cu adevărat importantă. În munca ei — și în general în ideologia domestică — este prezentă o tensiune între femeia ca o „creatură relativă“, o versiune a vechii păreri că ea este varianta imperfectă a bărbatului, care există în relație cu el, și femeia ca ființă independentă, care posedă o forță potențială enormă în propria sa sferă. Ultima poziție este cea mai puternic articulată și cea care va fi bazată pe diferența *sexuală*. În *Nevestele Angliei*, una din operele canonice ale ideologiei domestice, Ellis susține că soția și mama sînt „în centrul unui cerc de influență care se va lărgi și extinde în alte cercuri, pînă se va amesteca în vas-

tul ocean al eternităţii". Această influenţă este născută din sensibilităţile morale superioare ale organismului feminin. Cu toate că femeile nu trebuie să aibă nici un rol în politica mondenă, ele se confruntă cu probleme „cum ar fi abolirea sclaviei, abolirea războiului în general, a cruzimii faţă de animale, a pedepsei cu moartea, abstinenţa şi multe altele care, şi la propriu şi la figurat, sînt la fel de dezgustătoare. Pe scurt, politica femeilor trebuie să fie politica moralităţii.[30] Cu alte cuvinte, femeile sînt creaturi mai puţin afectate de pasiune — o tendinţă egoistă şi distructivă — şi mult mai înzestrate cu afecţiune faţă de aproapele lor şi cu acel tip de linişte trupească necesar pentru a fi centrele radiante ale unei noi moralităţi. Lipsa de pasiune s-a născut astfel ca urmare a unui anumit moment politic şi a unei strategii care măreşte importanţa arenei publice a acţiunii fondate pe virtuţile sferei private a femeilor.

Cerinţele politice imediate pentru crearea sexelor distincte biologic şi a rolului specific al ştiinţei în această direcţie sînt deosebit de clare în contextul sfîrşitului de secol nouăsprezece. Medicul Elizabeth Blackwell, imaginîndu-şi o sexualitate dominată mental la femei, scria în calitatea ei de expert: „referitor la păstrarea facultăţilor umane" şi la intensificarea „graduală a puterii minţii, care conduce la forme şi mai înalte ale societăţii", fiziologul şi medicul au „un ajutor foarte important de oferit". Fiziologia era importantă pentru că, după părerea ei, progresul cultural, comportamentul din ce în ce mai moral, se imprimă în carnea generaţiilor succesive aşa cum obiceiurile individuale devin cea de-a doua natură a trupului. Animalele, susţinea ea, nu au nici o componentă mentală în relaţiile lor sexuale; oamenii primitivi şi clasele muncitoare prezintă o astfel de trăsătură în chip destul de firav şi sînt prin urmare lipsiţi de castitate; oamenii civilizaţi au o componentă mentală dominantă şi deci preţuiesc foarte mult castitatea.[31]

Cu alte cuvinte, progresul este marcat de subordonarea instinctelor sexuale animalice; relaţiile sexuale caste, un triumf cultural al rasei, devin „împletite inseparabil cu structura esenţială a organizării noastre fizice". În acest mod, progresul îşi lasă amprenta asupra rasei. Bineînţeles că şi bărbaţii pot să practice castitatea, dar adevărata muncă de „întrepătrundere", susţine Blackwell, le aparţine femeilor. Cu toate că, referitor la considerarea anumitor fluide şi funcţii drept comune ambelor sexe, ea are păreri aproape galenice — organele care produc sperma şi oul sînt strict analoage; „ejacularea spermei" este o versiune a menstruaţiei şi ambele sînt mecanisme ale echilibrului natural; fiecare parte a femeii corespunde cu o parte a bărbatului: autoarea a inversat valenţele. Funcţiile bărbaţilor sînt versiuni mai puţin desăvîrşite ale funcţiilor femeilor. Dar ceea ce este şi mai important: ea credea că bărbaţii şi femeile diferă sub două aspecte cruciale, şi aceasta face ca viziunea ei să se încadreze în modelul bisexuat: femeile au uter, iar bărbaţii nu; nevoile sexuale ale femeilor sînt în primul rînd mentale, în timp ce ale bărbaţilor nu. (Aici este din nou vorba despre o inversare a formulei obişnuite. Faptul că nu are uter defineşte bărbatul, după cum şi lipsa penisului defineşte femeia; femeia este asociată cu raţiunea, iar bărbatul cu natura, mai degrabă decît invers.)

Blackwell nu nega apetitul sexual la femei, dar susținea că senzațiile lor sexuale izvorăsc, în primul rînd, din adîncurile minții:

> Acest element mental al sexului uman există în proporție majoră în forța vitală a femeilor... Cei ce neagă senzațiile sexuale la o femeie sau le consideră atît de slabe încît nu merită să fie luate în seamă în cadrul ordinii sociale pierd din vedere această imensă forță spirituală de atracție care reprezintă în mod distinct puterea sexuală umană și care există într-o proporție atît de mare în natura oamenilor.

Astfel, spre deosebire de cazul bărbaților, plăcerea sexuală a femeilor nu depinde „în primul rînd de actul sexual", ci de lucruri mai înalte. Însă ce anume face ca sexualitatea mentală a femeilor să se afle în avangarda morală a civilizației? „Sentimentul pur al maternității... dăruirea extraordinară a femeilor dată de puterea maternității... inteligența sporită a mamelor [care] vor fi binevenite și considerate cel mai strălucit mesager al regenerării sexuale".[32] Și o dată cu regenerarea sexuală va veni și regenerarea socială. Pentru Blackwell, ca și pentru Millar și giganții Iluminismului scoțian, femeile generează și oglindesc deopotrivă progresul cultural.

Totuși există o limită critică a scrierii lui Blackwell. Ea implică o ostilitate adîncă față de ceea ce percepea autoarea ei ca o agresivitate, brutalitate și insensibilitate a bărbaților față de femei. Ea militează împotriva acelui speculum al medicilor ca atac la adresa purității feminine; iar în alt paragraf, dezvoltă explicit părerea ei asupra calităților mentale dominante ale sexualității femeii ca atac la adresa sexualității masculine. Să luăm, spune Blackwell, o declarație neomalthusiană împotriva a ceea ce numim *coitus interruptus* și a protecției: „Orice mijloace preventive, pentru a fi satisfăcătoare trebuie să fie folosite de către *femeie* [sublinierea este făcută de Blackwell], deoarece, dacă bărbatul ajunge să se gîndească la ele, aceasta îi afectează pasiunea și impulsivitatea actului venerian." Aici „se dă arama pe față"; femeile sînt menite să manipuleze pasiunea masculină. Pe de altă parte, sexualitatea maritală ideală este bazată pe „fapte fizice categorice", ceea ce înseamnă că „soția trebuie să determine momentul copulației". Aceasta se datorează în parte faptului că acele cunoștințe intime ale femeii referitoare la ciclul său reproductiv — asemenea tuturor contemporanilor săi, Blackwell credea în mod greșit că mijlocul ciclului menstrual este perioada cea mai puțin probabilă pentru a rămîne gravidă — determină „o metodă naturală de a mări rîndurile familiei" și, datorită puternicei componente mentale a femeii, ea este un moderator promițător al dorinței. Aceste aranjamente pot stimula progresul istoric al lumii: „regularizarea actului sexual în interesul femeilor reprezintă adevărul neoficial al creștinismului, după care tînjim cu toții".[33] În această lucrare, lipsa de pasiune permite femeilor nu numai să-și asume un rol important în progresul umanității, ci și să se apere și să se justifice împotriva controlului asupra trupurilor lor.[34]

Nu doresc să sugerez că toți acești scriitori și toate aceste cauze, începînd cu reconstituirea stării naturale făcută de Rousseau și pînă la atacul lui Black-

well asupra sexualităţii masculine, au făcut parte din aceeaşi iniţiativă teoretică sau politică. Mai degrabă, am căutat să exemplific întreaga serie de viziuni politice aparent neînrudite, în care o nouă diferenţiere a sexelor biologice ocupă un loc central. Pe măsură ce transformările drastice ale societăţii europene aflate între secolul al XVII-lea şi al XIX-lea acţionau cu o presiune insuportabilă asupra vechilor doctrine referitoare la trup şi plăceri, dorinţei i-a fost conferită o istorie, iar trupul feminin a fost distins de cel masculin. O biologie a ierarhiei cosmice a făcut loc unei biologii a incomensurabilităţii, ancorată în trup, în care relaţia dintre bărbaţi şi femei, asemenea aceleia dintre mere şi portocale, nu era una de egalitate sau inegalitate, ci mai degrabă una de diferenţă. Aceasta impunea interpretarea şi, ca atare, a devenit instrumentul luptei culturale şi politice.

Politicile culturale ale fertilităţii ciclice

„Ştiinţele vieţii pot confirma intuiţiile artistului, îi pot adînci înţelepciunea şi extinde viziunile."[35] Discutînd despre menstruaţie, ovulaţie şi dorinţă ciclică în contextul secolului al XIX-lea, aş vrea să descriu modul în care faptele, sau ceea ce a fost considerat astfel, au devenit blocurile de construcţie ale viziunilor sociale: descoperirile de laborator, seci şi aparent obiective, clinicul sau „cercetarea de specialitate" au devenit, printre disciplinele practicate, materia artistică a noilor reprezentări ale femeii ca o creatură profund diferită de bărbat. Această „artă", învăluită în prestigiul ştiinţei naturale, a devenit în schimb aşa-zisul fundament al discursului social.

Aici nu mă interesează foarte mult declaraţiile polemice asupra femeilor, ale ginecologilor sau fiziologilor, cu toate că există din abundenţă. De la medicii puţin cunoscuţi pînă la titanii medicinei secolului al XIX-lea — Charcot, Virchow, Bischoff — a venit strigătul unanim care pretinde că egalitatea între sexe se bazează pe profunda ignorare a diferenţelor fizice şi mentale dintre sexe şi că acestea, iar nu un capriciu legislativ, au determinat diviziunea socială a muncii şi a drepturilor. Metodele sigure şi imparţiale ale ştiinţei au demonstrat, după cum credea majoritatea medicilor, că femeile nu sînt capabile să facă ceea ce fac bărbaţii şi invers (inclusiv studierea medicinei). În schimb, în acest capitol mă preocupă mai mult să arăt cum, în cadrul domeniilor care nu promiteau mai nimic din punct de vedere poetic, ale histologiei şi fiziologiei, observaţiile au fost transformate în materiale pentru artă — pentru meşteşugurile sexului — despre care s-a pretins apoi că au avut o existenţă naturală precedentă. Reproducerea şi relaţia sa cu plăcerea a fost una dintre axele acestei cărţi, însă doresc să clarific faptul că aceasta nu a reprezentat nicidecum singura arenă a constituirii diferenţei sexuale. Deci voi începe cu două exemple neclinice.

Teoria darwinistă a selecţiei naturale a furnizat şi furnizează încă material aparent nelimitat pentru imaginarea procesului de diferenţiere sexuală.[36] Se-

lecția sexuală: la animale, o femelă pasivă alege și se împerechează cu cei mai agresivi masculi sau cu cei mai atrăgători, cu un penaj foarte frumos, cu un cîntec foarte melodios. Dînd numeroase exemple, Darwin conchide: „Așa se întîmplă, cred, că atunci cînd masculii și femelele din orice specie au aceleași obiceiuri de viață, dar diferă ca structură, culoare sau podoabe, astfel de diferențe au fost cauzate de selecția sexuală."[37] Procesul funcționează și în cazul oamenilor; modestia aparține femeilor, iar curajul bărbaților — în ciuda faptului că la specia noastră numai bărbații aleg, deoarece bărbații care au de ales vor alege pe cea mai frumoasă și prin urmare pe cea mai modestă dintre femeile disponibile.[38] Selecția sexuală „a acționat în aparență asupra bărbatului, atît asupra laturii masculine cît și a celei feminine, determinînd ca ambele sexe să difere la trup și minte". (Același proces, spune Darwin, creează divergențe rasiale și diferențierea speciilor în general.) Cu fiecare generație, bărbații și femeile sînt astfel mai diferiți unii față de alții, sugerează Darwin, citîndu-l pe gînditorul materialist german Karl Vogt: „Diferența dintre sexe în ceea ce privește capacitatea craniană crește o dată cu evoluția rasei, astfel încît bărbatul european depășește femeia într-o măsură mai mare decît în cazul unui bărbat de culoare față de o negresă."[39] Dacă am considera ca adevărat acest lucru, atunci divergențele de toate tipurile privind caracteristicile genului ar putea fi imaginate ca un caz special al procesului general de divergență prin care s-au născut speciile. Se pare că la asta s-a gîndit Vogt. În fig. 62, „a^{14}" și „z^{14}" devin cifre care pot fi folosite după necesități, iar diferențele dintre sexe devin produsul unui grandios și inevitabil proces de selecție care guvernează viața.

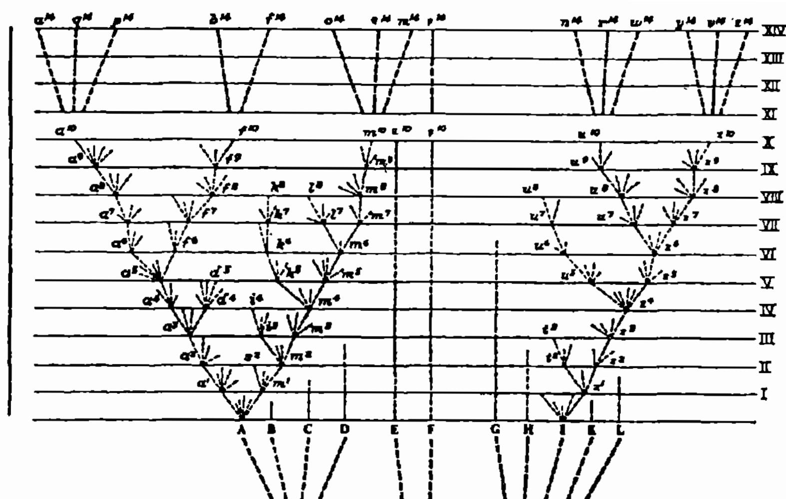


Fig. 62. Schema lui Darwin asupra modului în care au apărut speciile pare a furniza un model și pentru modul în care diferențele relativ mici dintre bărbații și femeile din societățile mai primitive au fost exagerate prin procesul de civilizare.

Diferenţa poate fi generată şi imaginată, de asemenea, cu ajutorul unor „ştiinţe“, considerate astăzi a avea o reputaţie îndoielnică. Frenologia, de exemplu, era echivalenta din secolul al XIX-lea a determinismului biologic modern. Ignoranţii (care insistau asupra unei analize frenologice a condamnatului, în orice relatare completă a unei execuţii) ca şi cei instruiţi (cel puţin cei care doreau explicaţii materialiste) au subscris la această doctrină. Printr-o analiză atentă a formei capului, a pregnanţei anumitor particularităţi-cheie, se credea că pot fi determinate vreo treizeci şi şapte de componente ale caracterului uman, în cazul fiecărui individ. Cu toate că educaţia joacă un rol important în crearea personalităţii, o persoană era fundamental produsul unui amestec de trăsături latente: combativitate, caracter sublim, bunăvoinţă ş.a.m.d. Diferitele părţi ale creierului erau considerate responsabile pentru caracteristicile specifice, iar forma capului şi a gîtului reflecta natura creierului respectiv. Cerebelul, de exemplu, era considerat leagănul instinctului sexual, a ceea ce frenologii populari numeau „puterea de a iubi“, iar despre femei, aşa cum ne-am putea aştepta, se spunea că au un cerebel mai mic decît al bărbaţilor; dimensiunile sale erau „ierarhizate“ pe o scală care se întindea de la măsurile foarte mari, ca în cazul bărbaţilor extrem de sexuaţi, pînă la măsurile foarte mici, ca în cazul copiilor. Din combinaţia unei cantităţi „bine cumpănite“ de pasiune cu celelalte calităţi, cu care sînt înzestrate femeile, rezulta o făptură care

> va oferi sexului opus mai multă dragoste pură şi afecţiune virtuoasă decît simplă pasiune amoroasă — mai multă castă afecţiune platonică decît dragoste sexuală — mai degrabă prietenie pură şi sentimentală decît simplu instinct animalic... Acesta este tipul de ataşament exercitat în general de femei, la care fidelitatea (*adhesiveness*) este deseori mai importantă decît puterea de a iubi (*amativeness*) în sine.[40]

Cînd priveşti gîtul mic şi delicat al unei femei, cu siguranţă incapabil de a ascunde un cerebel mare, îţi poţi da seama de capacitatea ei moderată de a iubi; pe de altă pare, ştii că acest lucru indică fidelitate şi prietenie (vezi în fig. 63 capul ideal pentru o femeie). Această teorie a relaţiei cerebelului cu pasiunea a rezolvat şi una dintre tensiunile doctrinei privind sexualitatea pasivă a femeilor — de ce femeile, cu sistemele lor nervoase extrem de sensibile, nu găsesc plăcerile actului sexual chiar mai satisfăcătoare decît bărbaţii, ci renunţă relativ uşor la pasiune. Răspuns: „Cerebelul ei mai mic face ca ea să fie mai puţin determinată de plăcere şi îi conferă capacitatea de a se retrage şi de a renunţa.“ (Însă de ce o voinţă mai puţin dezvoltată face ca renunţarea să fie mai simplă rămîne inexplicabil.) Dar, aşa cum s-a întîmplat deseori în cazul eforturilor specifice secolului al XIX-lea de a circumscrie în cuvinte sexualitatea femeilor, acest efort s-a dovedit inutil de îndată ce a fost pus în practică. Deşi femeile pot renunţa cu uşurinţă la sex, ele nu se pot abţine în totalitate de la el; şi dacă renunţarea nu este absolut voluntară, ea va avea consecinţe patologice mult mai mari decît la bărbaţi. Cu toate acestea, nu au

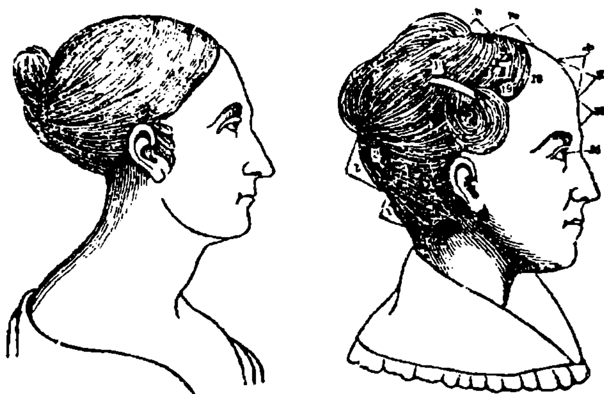


Fig. 63. Femeia din stînga are un cerebel anormal de mic; cerebelul celeilalte femei şi deci „puterea ei de a iubi" sînt absolut normale. Din lucrarea lui Fowler, *Practical Phrenology*.

putut fi împiedicate tentativele unor autori pătrunşi de misiunea lor, care urmăreau să stabilească modelul femeii pasive pe baza anatomiei ei.

În orice caz, mă preocupă mai puţin astfel de teorii grandioase sau declaraţiile interminabile ale medicilor decît modul în care ştiinţa adevărată — munca atentă din cadrul unei paradigme de cercetare, care emite concluzii rezonabile pe baza rezultatelor sale — contribuie la născocirea diferenţei sexuale.[41] Încep cu experimentul critic, elegant prin simplitatea lui, care a stabilit ovulaţia spontană la cîini şi prin extensie la celelalte mamifere. În stilul romanesc care caracterizează cea mai mare parte a rapoartelor ştiinţifice de la începutul secolului al XIX-lea, Theodor von Bischoff spune cititorilor săi că pe data de 18 şi 19 decembrie 1843 a observat faptul că impunătoarea sa căţea a intrat în călduri. Pe 19, i-a îngăduit să aibă contact cu un mascul, dar ea i-a refuzat avansurile. Următoarele două zile, a ţinut-o în siguranţă într-o cuşcă şi apoi a adus din nou masculul; de data aceasta, ea s-a arătat interesată, însă el a separat animalele înainte ca împerecherea să aibă loc. Două zile mai tîrziu, la ora zece, el i-a extirpat ovarul stîng şi tuburile fallopiene şi a închis cu grijă incizia. Foliculii graafieni din ovarul extirpat erau inflamaţi, dar nu explodaseră încă. Cinci zile mai tîrziu, a ucis cîinele şi a descoperit în celălalt ovar patru *corpi lutei* aflaţi în curs de dezvoltare, plini cu limfă; deschizînd cu grijă tuburile, el a scos la lumină patru ovule. Concluzia:

> Nu cred că este posibil să demonstrezi cu mai multă precizie întregul proces de desprindere şi expulzare a ovulelor în perioada de călduri, independent de coit, decît prin intermediul acestei observaţii asupra unuia şi aceluiaşi animal.[42]

Şi fără îndoială că dacă ovulaţia apărea independent de coit, atunci ea trebuie să apară independent şi de fecundaţie. Naturalistul F. A. Pouchet considera ultima descoperire atît de importantă, încît a formulat-o ca pe cea de-a

cincea sa lege critică referitoare la biologia reproductivă, „le point capital" din al său magnus opus de 476 de pagini.[43] Istoricul Jules Michelet a fost extaziat şi l-a salutat pe Pouchet pentru că a formulat întreaga ştiinţă a biologiei reproductive într-o operă îndrăzneaţă şi cu adevărat genială.[44]

Cunoscînd acum faptul că, indiferent dacă se împerechează sau nu, cîinii intră în călduri şi se declanşează procesul ovulaţiei, ce dovadă putea fi aceasta în sprijinul credinţei că organismele femeilor funcţionează în mod similar? Aproape nici una. Înainte de secolul XX, nimeni nu a afirmat că a văzut un ovul uman în afara ovarului. Bischoff a admis că nu există nici o dovadă directă pentru extinderea acestei teorii la femei, dar era sigur că se va găsi destul de curînd un ovul.[45] În 1881, Victor Hensen, profesor de fiziologie la Kiel, notează într-un manual clasic că ovulele umane scapă deocamdată cercetătorilor, deşi, cu un optimism nefondat, adaugă într-o notă de subsol că în fond nu ar trebui să fie prea dificil de găsit un asemenea ou în tuburile fallopiene.[46] De fapt aşa era. Pînă în 1930, nu s-a confirmat existenţa unui ovul nefecundat, şi atunci doar în contextul unui discurs împotriva ideii lansate în secolul al XIX-lea, care corela căldura cu menstruaţia.[47] Astfel, în cazul speţei umane, lipsea tocmai veriga experimentală crucială (descoperirea ovulului) dintre menstruaţie, pe de o parte, şi ovulaţie şi morfologia ovarului, pe de altă parte.

Cercetătorii puteau doar să observe, în cazurile cu care se confruntau, că femeile au menstruaţie sau că ele se află la un anumit punct din ciclul menstrual şi apoi să încerce corelarea acestor observaţii cu caracteristicile structurale ale ovarului extirpat chirurgical sau la autopsie. După cum se presupune, din aceste caracteristici s-ar putea deduce momentul ovulaţiei. Însă cercetătorii nu reuşeau să înţeleagă cum o triangulaţie biologică indica adevăratul produs al ovarului, iar rezultatele studiilor lor erau nesatisfăcătoare.

În fond, nu este nimic surprinzător că aceşti cercetători au ajuns să se gîndească la faptul că ovulaţia apare chiar după menstruaţie, deoarece, în literatura elevată şi în cea populară, din Antichitate şi pînă către sfîrşitul secolului al XVIII-lea, a considera că perioada imediat următoare încetării ciclului menstrual este mult mai favorabilă concepţiei era un loc comun. Noile dovezi conform cărora ovulaţia însoţeşte perioada de călduri la unele animale, asociate cu presupunerea unei anumite uniformităţi printre toate mamiferele, au dat un nou sens înţelepciunii antice. Dovezile obţinute prin autopsii au conferit şi mai multă credibilitate ideii că ovulaţia apare în timpul menstruaţiei sau imediat după ea.[48] (Asemenea dovezi erau problematice. Întotdeauna se puteau ivi contraexemple, ca în cazul raportului lui Sir James Paget asupra autopsierii dnei M., efectuată la douăsprezece ore după ce îi venise ciclul, şi ale cărei ovare nu prezentau „nici un semn de ruptură recentă a unei vezicule sau de eliminare a unui ovul".[49]

Dovezi ale momentului ovulaţiei, bazate pe graviditatea survenită în urma unui singur coit, a cărei apariţie în cadrul ciclului menstrual se presupunea a fi cunoscută, tindeau de asemenea să sprijine vechile concepţii în noua lor în-

fățișare. Un mare număr de observații — aproape 50 000 în toate studiile — sugerau că a opta zi de la începerea menstruației este cea mai indicată pentru concepție și că în zilele 12 și 14 șansele sînt foarte reduse.[50] (Aceste studii erau în general bazate pe declarații ale femeilor — adunate cu mult după eveniment — cu privire la acel moment din durata ciclului lor menstrual în care au rămas gravide. În absența jurnalelor sau a altor registre care să le sprijine amintirile, femeile tindeau să declare ceea ce se vehicula în general asupra celor mai indicate momente pentru concepție.) Broșurile populare întăreau aceste credințe. Dr George Napheys recomanda ca „momentul propice pentru consumarea căsătoriei să fie ales aproximativ pe la mijlocul perioadei dintre două cicluri recurente lunar", deoarece „aceasta este perioada de sterilitate".[51] Medicul romano-catolic Carl Capellman dădea aceleași sfaturi într-una din primele expuneri și — din perspectiva unei cunoașteri mai complexe —, totodată, una dintre cele mai eronate, cu privire la metoda ritmului.[52] De asemenea, Mary Stopes a spus sutelor de mii de cititori că fecundația are loc în timpul menstruației sau imediat după ea și că zilele de mijloc sînt relativ sigure.[53]

Necazul era că aceste tipuri de studii — bazate pe eforturile de a corela data coitului cu graviditatea sau morfologia ovariană cu menstruația — nu au oferit niciodată rezultate consistente. Rolul ovarelor în ciclul reproductiv al mamiferelor nu a fost complet înțeles pînă la publicarea unei serii de documente începînd cu 1900; pe la 1910, studiile citologice ale lui Papanicolaou asupra mucoasei cervicale furnizau primul indiciu real al ciclului ovarian la oameni; testările hormonale corecte au apărut puțin mai tîrziu; în sfîrșit, prin anii '30, controlul hormonal al ovulației prin ovar și glanda pituitară a fost în general înțeles.[54]

Însă experimentul lui Bischoff a reprezentat mult mai mult decît o dovadă a ovulației la cîini și porci, independentă de coit sau fecundație, în perioada, căldurilor, sau decît extinderea acestor investigații la oameni pe durata menstruației. Descoperirea ovulației spontane la unele mamifere a avut o enormă importanță istorică pentru modul în care erau reprezentate trupurile femeilor. Menstruația, care fusese o scurgere relativ benignă de pletoră, nu prea diferită de celelalte forme de autoreglare corporală comune bărbaților și femeilor, a devenit echivalentul exact al estrului la animale, indicînd singura perioadă în care femeile sînt în mod normal fertile. Larg răspîndită drept cea de-a „opta lege" a lui Pouchet, ideea era că „fluxul menstrual la femei corespunde cu fenomenul de excitație care se manifestă în timpul așa-numitei *l'époque des amours* sau rut la o varietate de creaturi și în special la mamifere".[55] Medicul american Augustus Gardiner a expus implicațiile analogiei menstruație-rut într-un mod mai puțin delicat: „Cățeaua în călduri are organele genitale tumefiate și înroșite, la fel ca în cazul unei scurgeri sanguine. Femeia prezintă aproape aceleași simptome."[56]

Prin aceste interpretări ale ovulației spontane, vechea fiziologie a plăcerii și vechea anatomie a omologiilor sexuale erau definitiv înmormîntate. Ova-

rul, a cărui diferențiere de testiculele masculine fusese recunoscută cu numai un secol în urmă, a devenit forța motrice a întregii economii feminine, avînd menstruația drept semn extern al puterii sale extraordinare. Foliculul congestionat, care în cele din urmă se spărgea punea în mișcare masacrul uterin, cu sîngerarea externă caracteristică acestor răni. Așa cum se exprima, prin intermediul unei imagini extrem de încărcate, distinsul ginecolog englez Matthews Duncan: „Menstruația se aseamănă cu un steag roșu plasat în afara unei săli în care se desfășoară o licitație; ea arată că se întîmplă ceva înăuntru."[57] Iar acel ceva nu este un lucru prea plăcut: caracteristicile sociale ale femeilor păreau scrise cu sînge, cheaguri și dureri menstruale care nu prea figurau în cultură. Activitatea silențioasă a unui organ mic, cîntărind de obicei șapte grame la oameni, lung de doi pînă la patru centimetri, precum și inflamarea și ruptura ulterioară a foliculilor din el au ajuns astfel treptat să reprezinte în fond ceea ce înseamnă a fi femeie.

Însă de ce ar crede cineva această poveste, această ficțiune explozivă într-o perspectivă culturală anume că menstruația este la femei ceea ce căldurile sînt la cîini, cînd toate semnele comportamentale nu sugerau nimic de acest gen? Răspunsul dat de Bischoff a fost simplu: echivalența menstruației cu căldurile ține pur și simplu de judecata sănătoasă și de simțul realității. Dacă se acceptă ovuluția spontană în timpul perioadelor de călduri la mamifere în general, atunci echivalența „este sugerată de la sine". În orice caz, adaugă el, există multe dovezi indirecte ale echivalenței dintre călduri și menstruație, ca și autoritatea „celor mai înțelepți medici și naturaliști" din cele mai vechi timpuri și pînă în ziua de azi.[58]

De fapt, analogia era departe de a fi evidentă, existau puține dovezi indirecte, iar majoritatea celor care din Antichitate și pînă în zilele lui Bischoff și-au spus părerea despre acest subiect îi negau existența. Aristotel a echivalat sîngerarea la animale cu menstruația la femei, și aceasta deoarece se credea că toate animalele cu sînge, masculi *și* femele, produc reziduuri — „cele mai importante provenind de la ființele omenești" —, din care se formează atît sperma cît și catamenia.[59] Pliniu afirma categoric că femeia este „singurul animal care are menstruație lunară".[60] Nu s-a spus nimic nou despre acest subiect timp de aproape două mii de ani și cînd, pe la 1750, Haller a abordat din nou problema, el a fost foarte explicit asupra faptului că deși există „anumite animale care în perioada copulației lor venale au sîngerări ale organelor genitale", menstruația este proprie doar „sexului slab [al] speciei umane." Mai mult decît atît, spre deosebire de sîngerarea la animale, menstruația — în viziunea lui Haller — era complet independentă de dorința sexuală. Actul sexual nu intensifica sau micșora fluxul menstrual și, pe de altă parte, nici menstruația nu stimula actul sexual: femeile negau o „dorință venerică" puternică în timpul ciclului și declarau mai degrabă că sînt „afectate de dureri și slăbiciune". În sfîrșit, plăcerea sexuală a fost localizată „la intrarea în *pudendum*" și nu în uter, de unde se scurge menstruația.[61] J. F. Blumenbach, unul dintre cei mai frecvent publicați și traduși scriitori de astfel de texte din generația

următoare, era de acord cu Pliniu în ceea ce privește faptul că numai femeile au menstruație, deși își atenționa cititorii că studiul „naturii periodice a acestei hemoragii este atît de dificil încît nu putem obține nimic în afară de probabilități" și că din această cauză se cere o grijă deosebită spre a nu se prezenta o conjectură drept fapt real.[62]

Aspectele în care faptele insuficiente păreau mai mult antropologice decît biologice au fost supuse unor atacuri înverșunate. În jurul anului 1843, într-o importantă revistă literară, Robert Remak, profesor de neurologie la Posen, susținea următoarea idee: chiar dacă cineva ar garanta că toate mamiferele au în mod regulat perioade recurente de sîngerare și că aceasta își are originea în uter și nu în organele genitale externe turgescente — prin dovezi nu era acordată nici o concesie — rămînea totuși „o circumstanță suplimentară pe care să se poată întemeia cea mai radicală diferență dintre menstruație și scurgerile periodice de sînge din organele genitale ale animalelor": absența unei periodicități bine determinate a apetitului sexual la femei, spre deosebire de animale:

> La femele, sîngerarea însoțește căldurile (*Brunst*), perioada celui mai puternic impuls sexual, singurul moment cînd femela este accesibilă masculului și singura perioadă în care va concepe. Cu totul alta este situația la femei, la care perioada menstruală nu este aproape deloc determinată de un apetit sexual crescut și nici fecunditatea nu este limitată de durata ei; ba chiar, un fel de instinct ține bărbații departe de femei în timpul menstruației — unii sălbatici, ca de pildă anumite triburi africane și americane, izolează femeile pe durata ciclului —, iar experiența demonstrează că nu există un moment în perioada intermenstruală în care femeia să nu poate rămîne gravidă. Rezultă prin urmare că acele călduri ale animalelor lipsesc total la femei... Ba chiar absența menstruației la animale este una dintre trăsăturile care deosebesc omul de animale.[63]

Johannes Müller, în manualul său din 1843, a ajuns la concluzii similare. El a evidențiat cu modestie faptul că nici scopurile, nici cauzele periodicității menstruației nu erau cunoscute. În orice caz, probabil că aceasta exista pentru a „*preveni* la femei revenirea periodică a excitației sexuale (*Brunst*)", care se manifestă la animale.[64] Pe scurt, bunul-simț nu explica motivul pentru care cercetătorii din secolul al XIX-lea doreau să vadă cu tot dinadinsul în ciclul reproductiv al femeilor un echivalent exact al celui de la animale.

Politica profesională și imperativele unei anumite filozofii științifice oferă poate un răspuns mai bun. Așa cum sublinia Jean Borie, în 1874 Pouchet căuta să realizeze „une gynaecologie militante"; același lucru poate fi spus și despre mulți dintre colegii săi.[65] Misiunea lor era să elibereze trupurile femeilor de stigmatul prejudiciului clerical și al secolelor de superstiție populară și, cu această ocazie, să înlocuiască preotul cu medicul ca preceptor moral al societății. (Insistența asupra ideii că femeia este un fel de animal poartă — s-ar putea spune — o pecete particulară în contextul atacurilor franceze la adresa bisericii, care apela din ce în ce mai mult la pietatea feminină.) În miezul problemei se afla credința că reproducerea, asemenea altor mistere na-

turale, era în esență deschisă analizei raționale. Pouchet atrage explicit atenția cititorilor săi asupra caracterului pur științific, bazat pe experimente, al muncii sale, precum și asupra faptului că a evitat aspectele metafizice, sociale și religioase. În absența dovezilor specifice asupra ovulației umane, „logica" ar trebui să dicteze în acest caz că funcțiile femeilor nu erau diferite de cele ale cățelelor, scroafelor sau iepuroaicelor, care în schimb urmau aceleași legi fundamentale ca și moluștele, insectele, peștii sau reptilele.[66] Astfel exista o atracție profesională și filozofică demnă de luat în considerație, exercitată de acea poziție care susținea că menstruația se aseamănă cu căldurile și că un organ suveran, ovarul, guvernează procesele reproductive care fac ca femeile să fie ceea ce sînt.

Această naturalizare radicală, reducerea femeilor la organul care acum, pentru prima dată, marca o diferență incomensurabilă între sexe și, ca să zicem așa, producea un tip de comportament inexistent la bărbați, nu a avut ca rezultat logic nici o poziție aparte în statutul social sau cultural al femeilor. Ceea ce conta era modul argumentului însuși, mișcarea de la sex la gen, de la trup la comportament, de la menstruație la moralitate. Conținutul real al presupuselor diferențe sexuale varia o dată cu exigențele momentului. Astfel, echivalența căldurilor cu menstruația putea constitui un bun temei în cazul cînd se impunea o luare de atitudine împotriva participării femeilor la activitățile publice, care necesitau o concentrare constantă, zilnică. Femeile erau prea legate de trupurile lor pentru a face față unor asemenea responsabilități. Însă presupusa echivalență a căldurilor cu menstruația putea fi de asemenea imaginată ca dovadă a capacității superioare a femeilor de a-și transcende trupul. Femeile puteau fi arhitecții civilizației tocmai *pentru că* în fiecare lună ele trebuiau să depășească slăbiciunile unei condiții animalice.

Aducînd argumente împotriva celor care susțineau faptul că lipsa poftelor trupești animalice sau a tulburărilor comportamentale la femei contrazice noua teorie a ovulației spontane, o autoritate în materie, G. F. Girdwood, atrăgea atenția în privința „influenței exercitate de cultura morală asupra sentimentelor și pasiunilor umanității". Observați „puterea extraordinară exercitată de civilizație asupra minții femeii care, de pe poziția ei socială, conferă farmec existenței masculine". Nu este de mirare faptul că și creatura care își stăpînește propriile sentimente, care simulează bucurie cînd inima ei agonizează și care, în general, renunță la ea însăși pentru binele comunității poate exercita un control „mult mai energic, într-un moment [menstruația] în care știe bine că fie doar și o licărire a dorinței ar fi o impuritate, iar o fructificare a acesteia, o întinare". Însă apoi, de parcă s-ar retrage din acest model al femeii considerate atît ca bombă sexuală cît și ca mărturie vie a puterii exercitate de civilizație care o face să nu explodeze, Girdwood conchide că „pentru a o ajuta în îndatoririle ei, natura a înzestrat-o în mod înțelept cu un apetit sexual foarte puțin dezvoltat".[67]

Confuzia din acest fragment, claritatea cu care se întoarce împotriva lui însuși, este o mărturie a încărcăturii culturale extraordinare pe care natura

fizică a femeilor — ciclul menstrual și funcțiile ovarelor — o va purta în secolul al XIX-lea. Orice s-ar fi gîndit despre femei și despre locul lor ce li se cuvine de drept în lume părea a nu putea fi înțeles altfel decît în termeni referitori la un trup în permanență deschis cerințelor interpretative ale culturii.

Per total, teoria ciclului menstrual, dominantă de prin anul 1840 și pînă în prima parte a secolului XX, a integrat pur și simplu o anumită serie de descoperiri reale într-o biologie imaginară a incomensurabilității. Menstruația, cu aberațiile care o însoțesc, a devenit un proces feminin unic și distinctiv. Exact acele fenomene a căror absență infirmă analogia sa cu căldurile animalelor furnizau acum, prin intermediul prezenței lor, voalate dar reale la oameni, cea mai inatacabilă dovadă în sprijinul ideii privind diferența radicală dintre femei și bărbați, a ideii că trupurile și sufletele lor sînt înrobite de un ciclu specific feminin, impunător, dar și de neînfrînt. Comportamentul ascuns în femei, așa cum este ascunsă ovulația, poate fi adus în prim-plan, făcut manifest prin asocierea sa cu comportamentul mult mai transparent al animalelor. Însă atunci cînd a fost elaborată această teorie și-au făcut apariția și unele interpretări sociale foarte diferite. Trupul însemna aproape orice și, prin urmare, putea să nu însemne deopotrivă absolut nimic.

Nicăieri nu întîlnești o linie atît de ingenioasă a argumentului — anume că menstruația este la fel de periculoasă ca perioada căldurilor, deoarece se aseamănă atît de puțin cu ele — și atît de complet dezvoltată ca în sinteza extraordinar de documentată și de cuprinzătoare elaborată de Adam Raciborski, un om pe care Michelet îl asemăna lui Prometeu, care ca prin minune a aruncat o lumină asupra naturii întunecate și misterioase a femeilor. Titlul complet al lucrării indică măsura meritelor sale: *Traité de la menstruation, ses rapports avec l'ovulation, la fécondation, l'hygiène de la puberté et l'âge critique, son rôle dans les différentes maladies, ses troubles et leur traitement.* Aici întîlnim fiziologia morală fructificată de Epoca Luminilor, medicul fiind fără îndoială profetul ei secret. La începutul lucrării, într-o secțiune asupra „Fiziologiei și simptomelor de intrare în călduri (*époques de rut*)", Raciborski scrie — fără motivație aparentă, de vreme ce aceasta nu este o carte de medicină veterinară — despre comportamentul violent al cîinilor și pisicilor în perioada căldurilor. Cîinii, care în circumstanțe normale nu pleacă niciodată de lîngă stăpîn nici pentru o clipă, fug în timpul rutului pentru a-și satisface instinctul „care domină tot". Cînd se întorc acasă ei par excesiv de iubitori față de stăpînii lor, „cu o vizibilă umilință, de parcă ar cere iertare pentru ceea ce au făcut". Pisicile în călduri aleargă prin apartament, sar de pe o mobilă pe alta sau de la ferestre fără să le pese de pericole. Dacă dorințele lor veneriene nu sînt satisfăcute, aceste aberații comportamentale se repetă „ca să spunem așa, la infinit".[68]

Dar cum ar putea fi toate acestea relevante pentru menstruația femeilor, subiectul aparent, „oficial" al tomului de 631 de pagini al lui Raciborski? Deoarece, spune el, cazurile abordate furnizează noi dovezi cruciale pentru relația analoagă dintre menstruație și călduri. Eșecul evident al procesului de so-

cializare a animalelor, prăbuşirea relaţiei stăpîn-animal favorit, este ascuns doar de poleiala precară a civilizaţiei omeneşti. „Vom vedea că turgescenţa — criza — menstruaţiei (*l'orgasme menstruel*) este una dintre cauzele cele mai importante ale supraexcitării nervoase la femei.“ Multe afecţiuni nervoase încep exact în momentul cînd întregul sistem se pregăteşte pentru declanşarea menstruaţiei; altele se înrăutăţesc vizibil o dată cu apropierea fiecărui ciclu; iar altele revin numai în aceste perioade şi încetează în timpul intervalului intermenstrual. Trebuie să fim de acord, conchide Raciborski, că „inflamarea ovulaţiei (*l'orgasme de l'ovulation*) se impune a fi strîns legată de sistemul nervos [uman], de vreme ce acesta este afectat de tulburări similare, atît aici, în cazul speciei umane, cît şi la animale“.[69] Presupusele — şi pentru ochiul neavizat complet ascunsele — perturbări comportamentale la femei în timpul menstruaţiei, doar bănuite la specia noastră, se dovedesc a semăna extrem de mult cu aberaţiile vizibile ale animalelor în călduri. Cu alte cuvinte, nebunia animalelor acţionează ca un fel de lupă pentru trăirile femeilor din timpul menstruaţiei şi, prin urmare, furnizează dovezi suplimentare cu privire la analogia celor două procese. Înfloriturile interpretative se continuă la infinit.

În mod similar, cu o abilitate lingvistică mai puţin subtilă, bagajul emoţional al poftelor animale recurente periodic şi pasiunea nestăvilită au fost „descărcate“ — pentru prima dată în secolul al XIX-lea — peste trupurile femeilor. De exemplu, cuvîntul german *Brunst*, perioada de călduri la animale considerată a fi echivalentul menstruaţiei, folosit pînă acum în special pentru sezonul de rut al cerbilor, aduce o mărturie „neruşinată“ privind schimbarea radicală a semnificaţiilor sexuale în scrierile din secolul al XIX-lea. Termenul provine din cuvîntul *Brunst* (tăciune aprins sau foc) din „Althochdeutsch“* şi este înrudit cu goticul *Brunst* (sacrificare prin ardere). Are o veche asociere cu focul în *Feuerbrunst* (mare conflagraţie) şi cu tulburările afective prin *Inbrunst* (un fel de exaltare mistică) şi *inbrünstig* (cu dorinţă intensă), din „Mittelhochdeutsch“**.

Brunst combină astfel, asemenea cuvîntului englezesc *heat* (căldură), sensul de a fi din punct de vedere fiziologic fierbinte — în vechiul model, a fi gata pentru a procrea, pentru a produce sămînţa — cu sensul de acţiune violentă, de intensitate, ca şi cum totul ar avea loc în „toiul bătăliei“, şi cu puterea primară a focului. Astfel, animalele-femele în sezonul împerecherii şi femeile în timpul ciclului lunar sînt într-o stare de pasiune „ardentă“. Eroul din opera *Siegfried* de Wagner este în „Brunst“ după ce şi-a făcut drum fără armura protectoare prin focul magic, care o păzeşte pe Brunhilde: „Es braust mein Blut in blühender Brunst; ein zehrendes Feuer ist mir entzündet“ (Sîngele meu aleargă mînat de o pasiune intensă; un foc devorator s-a aprins în mine.) Dacă acest tip de supraexcitare este periculos pentru un erou, pentru o femeie obişnuită ar trebui să fie mai degrabă devastator, oricît de adînc ar

* „Vechea germană de sus“ (*n. t.*).
** „Germana medie de sus“ (*n. t.*).

putea fi ascunse simptomele, altfel evidente, pe durata ciclurilor ei reproductive.

Cuvîntul englezesc *estrus* (sau *oestrus, estrum*), mai ales în forma adjectivală *estrous cycle* (ciclu menstrual) folosit cu referire la femelele tuturor mamiferelor, are o etimologie la fel de curioasă. Vine din latinescul *oestrus*, care înseamnă literal „tăun" și figurat „frenezie". Dar relația lingvistică cu ciclul menstrual nu este observabilă la prima privire. Există însă o referire germană mai amănunțită în privința aceasta: Dr Carl Franz Nägele susținea că atît condițiile anterioare cît și cele prezente pe durata acestui *oestrus venerus* la animalele-femele au anumite similarități cu preliminariile menstruației, cu toate că el nu dorea să admită analogia atît de larg acceptată după anul 1840.[70]

Totuși legătura specifică a estrului cu excitația sexuală este mult mai ferm stabilită. Elliotson, în traducerea lucrării lui Blumenbach, pe care o realizează în 1828, observă că „în timpul venerianului *oestrum*", în spasmele pasiunii sexuale, tuburile fallopiene devin turgescente și îmbrățișează ovarele.[71] *Dicționarul medical londonez* (1819) al lui Bartholomew Parr dă ca sinonim pentru cuvîntul „clitoris" „oestrum veneris"; *Dicționarul medical* american (1886) al lui Joseph Thomas definește „orgasmul" ca „dorință intensă sau excitație, mai ales veneriană" și sfătuiește cititorul să „vadă [și explicațiile cuvîntului] *Oestrum.*" După OED, în *Dicționarul medical* (1890) al lui Billings, „oestrus" este definit *tout court* ca „rut, orgasm, clitoris".

Ultima verigă lingvistică dintre estru ca moment de frenezie sexuală, călduri la animale și menstruație la femei apare în ultimul sfert din secolul al XIX-lea. „Rutul, căldurile, estrul sau oestrumul venerian la animale", declara în 1876 veterinarul George Fleming, „este analog cu «menstruația» la femei". Apoi, în 1900, Walter Heape, membru al consiliului profesoral la colegiul de la Cambridge și cercetător foarte influent în domeniul biologiei reproductive, fără a mai menționa faptul că era un antifeminist înverșunat, a introdus estrul în interpretarea oficială, reglementară, considerîndu-l a fi o descriere a ciclului reproductiv la mamifere, inclusiv la oameni: „Sezonul sexual la *toate* mamiferele este evidențiat de... un ciclu estric... sau de o serie de astfel de cicluri."[72] Heape și-a dat seama că inflamarea ovarului nu provoacă de fapt menstruația, și nici invers, și că un agent exogen declanșează ciclul sexual la animale, un „ferment generativ" pe care, admite el cu ingeniozitate, ar fi dorit să-l numească „toxină estrogenă", răzgîndindu-se numai atunci cînd a realizat că pare să existe o substanță care stimulează activitatea sexuală la *bărbați* și că nu există motive pentru a presupune prezența unei otrăvi la propriul sex.[73]

În scrieri ca acestea, începînd cu anul 1840, sîngerarea menstruală a devenit semnul inflamării și apoi al explodării periodice a foliculului ovarian, ale cărui manifestări comportamentale le-am descris deja. Însă lucrurile s-au înrăutățit și mai mult. Ceea ce se observa în exterior era numai o parte a chestiunii; histologia mucoasei uterine și a ovarelor a dezvăluit încă și mai multe

lucruri. Descrise într-un limbaj ştiinţific aparent neutru, celulele *endometrium*-ului sau ale aşa-numitului *corpus luteum* au devenit re-prezentări, re(de)scrieri ale teoriei sociale cu privire la incomensurabilitatea sexuală. Spre exemplu, militantul Heape este cît se poate de clar cu privire la ceea ce gîndeşte despre trupul femeii în relaţie cu cel al bărbatului. Cu toate că unele diferenţe între bărbaţi şi femei sînt „infinit de subtile, de bine ascunse", iar altele sînt „evidente şi convingătoare", adevărul în acest caz este că „sistemul reproductiv masculin este fundamental diferit nu numai structural, ci şi funcţional de cel feminin; şi, de vreme ce toate celelalte organe şi sisteme sînt afectate de acest sistem, atunci cu siguranţă că Bărbatul şi Femeia sînt în esenţă diferiţi sub toate aspectele." Ei sînt, continuă el, „complementari, sub nici un aspect aceiaşi, în nici un sens egali unul cu celălalt; iar adaptarea exactă a societăţii la situaţie depinde de observarea corectă a acestui fapt".[74]

O serie majoră de astfel de fapte, pentru Heape ca şi pentru mulţi alţii, se referea la relaţia dintre uter şi menstruaţie. Pe vremea cînd scria Heape histologia de bază a menstruaţiei — ca să nu mai vorbim de cauzele sale — era puţin înţeleasă. Referitor la descrierile precedente, asemenea celor făcute în broşura clasică din 1908 de către tinerii ginecologi vienezi Adler şi Hitschmann, se putea demonstra cu uşurinţă că erau inadecvate.[75] Însă aici nu este vorba despre faptul că se cunoşteau atît de puţine despre menstruaţie, ci mai degrabă despre faptul că cele ce se cunoşteau au devenit, prin salturi extraordinare ale imaginaţiei sinecdocice, corelativele celulare ale caracteristicilor distinctive din punct de vedere social ale femeilor.

Astăzi, uterul este descris ca trecînd prin trei faze, denumite destul de lipsit de culoare: prolifică, secretoare şi menstruală, primele două fiind caracterizate de prezenţa hormonilor operativi, ultima de exfolierea celulelor. În secolul al XIX-lea şi în prima parte a secolului XX, se spunea că uterul trece printr-o serie de cel puţin patru şi cel mult opt faze, toate fiind definite de către histologie. Starea sa normală era imaginată ca „stare de repaus"; ea fiind urmată de fazele „constructivă" şi „distructivă" şi de starea de „refacere". Menstruaţia, aşa cum se poate presupune, era considerată că apare în cursul fazei distructive, cînd uterul renunţa la învelişul său protector. Aşa cum se exprimă Heape, într-o scriere cu un puternic iz de reportaj de război, uterul, în timpul formării cheagurilor menstruale, este supus „unei acţiuni serioase, devastatoare, periodice". Întregul epiteliu este eliminat la fiecare ciclu, „lăsînd în urmă un ţesut zdrenţuit, o adevărată epavă, glande epuizate, vase rupte, margini zimţate de stromă şi o mulţime de cheaguri de sînge care, fără ajutorul unui tratament chirurgical, ar părea puţin probabil să se poată vindeca satisfăcător".[76] Slavă Domnului că această fază este urmată de faza recuperativă şi de întoarcerea la normalitate. Nu este de mirare că Havelock Ellis, cufundat în această retorică, a putut să ajungă la concluzia că femeile trăiesc pe un fel de tăvălug biologic. Ele sînt „periodic rănite în cel mai sensibil loc al organismului lor şi suferă lunar pierderi de sînge". Celulele uterului se află într-un constant flux dramatic şi sînt supuse unor traume înfioră-

toare. Ellis conchide, după zece pagini ticsite de date asupra periodicității fiziologice și psihologice la femei, că stabilirea „acestor fapte de psihologie morbidă sînt foarte semnificative; ele evidențiază faptul că și în cea mai sănătoasă femeie un vierme, de altfel inofensiv și imperceptibil, roade periodic rădăcinile vieții".[77]

Acest vierme nesătul nu reprezintă doar imaginea durerii și bolii menită să interpreteze histologia uterină sau ovariană. S-ar putea aduna laolaltă într-o cameră stranie toate ororile povestite despre viețile celulelor, extrase din scrierile savanților de frunte și ale intelectualilor din secolul al XIX-lea. Explodarea foliculului este asemănată de către Rudolf Virchow, părintele patologiei moderne, cu creșterea primilor dinți, „însoțită de tulburări de nutriție și extenuare nervoasă".[78] Pentru istoricul Michelet, femeia este o creatură „rănită în fiecare lună", suferind aproape constant din cauza traumei provocate de ovulație, dar care în schimb se află în centrul unei fantasmagorii fiziologice și psihologice ce îi domină viața.[79] Mai puțin inspirată, o enciclopedie franceză aseamănă ruptura foliculară cu „ceea ce se întîmplă la ruptura unui abces acut".[80] Eminentul fiziolog E. F. W. Pflüger compară menstruația cu un raclaj chirurgical, prin care se curăță suprafața unei răni sau, ca alternativă, cu crestătura care se practică în cazul altoirii unei ramuri pe un copac, cu așa-numitul „Inokulationschnitt".[81]

Elie Metchnikoff, care a primit în 1908 Premiul Nobel pentru descoperirea fagocitozei, acel proces în care globulele albe înghit bacteriile amenințătoare, consideră că înmulțirea susținută a acestor celule în sîngele menstrual este un indiciu al prezenței în uter a unei materii vătămătoare, proto-inflamatoare. Asemenea pompierilor care sosesc după ce vîlvătaia a fost deja stinsă, leucocitele au fost chemate pe scenă degeaba: eliminarea celulelor din mucoasa uterină și a substanțelor rău mirositoare pe care aceasta le conține, urmată de o vindecare a rănii interne, implică și descotorosirea de materiile pentru care fagocitele au fost mobilizate ca să le curețe.[82] Sînt o mulțime de astfel de descrieri, dar trebuie să fie foarte clar că doar imperativele culturii sau inconștientul au dictat limbajul sexului, al modului în care a fost definit și diferențiat trupul femeii de cel al bărbatului. Sexul și diferența sexuală nu există pur și simplu, nu mai mult decît genul.

Deși toate dovezile prezentate pînă acum au fost adunate de bărbați și produse într-un context mai mult sau mai puțin antifeminist, reprezentările vizuale și construirea trupului prin intermediul științei apar și la scriitoarele feministe. De exemplu, lucrarea scrisă de Mary Putnam Jacobi, *The Question of Rest for Women During Menstruation (Problema odihnei femeilor în perioada menstruației)*, 1886, este un contraatac susținut împotriva ideii că „schimbările particulare presupuse a avea loc în veziculele graafiene la fiecare ciclu... implică un consum deosebit al energiei nervoase, care ar reprezenta o pierdere colosală în viața individuală a femeii", aceasta avînd drept urmare că femeile nu ar mai fi potrivite să urmeze o educație superioară sau să practice diverse profesiuni și alte activități ce necesită un consum mare de

energie fizică şi psihică, energie care, datorită presupusei secătuiri ovariene, nu poate fi furnizată îndestulător. De vreme ce „forța nervoasă“ era deseori asociată la animalele superioare și la femei cu excitația sexuală, misiunea lui Jacobi a devenit aceea de a separa elementul sexual de viața reproductivă a femeilor, de a rupe legăturile dintre cele două postulate ale teoriei ovariene, susținută de Bischoff, Pouchet, Raciborski ș.a.m.d.[83]

Cartea este în mare parte o compilație a scăderilor și a erorilor empirice reale sau presupuse ale acestei concepții. Nici menstruația, nici graviditatea, susține ea, nu sînt determinate de momentul ovulației; pe de altă parte, sutele de cazuri de menstruație falsă la femei sugerează faptul că menstruația însăşi este legată doar statistic, nu fundamental, de ovulație și, astfel, de reproducere. Cantitatea de sînge care merge la uter — chiar şi la femeile care simt o anume apăsare pelviană — este doar o mică parte din sîngele trupului, mult mai mică decît cantitatea de sînge transferată stomacului și intestinelor în timpul procesului de digestie zilnic. Așadar, nu există nici o dovadă, continuă Jacobi, că uterul, ovarele sau anexele lor devin turgescente în perioada menstruală, iar efortul de a corela o anume tensiune histologică a organelor reproductive cu tensiunea sexuală, cu excitația din timpul rutului, nu are nici un rost. Cu toate că majoritatea criticilor ei sînt fondate, autoarea nu oferă o nouă și mai cuprinzătoare teorie a fiziologiei ovulației, și nici nu clarifică imaginea schimbărilor celulare din mucoasa uterină așa cum fac cei criticați de ea.

Oricum, Jacobi oferă o nouă metaforă: „Toate procesele care țin de menstruație converg nu către sfera sexuală, ci către cea *nutritivă* sau către unul din sectoarele sale — reproducerea.“ Accelerarea fluxului de sînge către uter „ca urmare a unei cerințe *nutritive*“ este perfect analoagă „afluxului de sînge către stratul muscular al stomacului și intestinelor după o masă.“ În această dezbatere, Jacobi, asemenea oponenților săi, avea tendința să reducă natura femeii la biologia sa reproductivă. Însă după părerea ei, esența diferenței sexuale feminine nu rezidă în excitarea nervoasă recurentă periodic sau în episoadele de intensificare, ruptură și relaxare tensională, ci mai degrabă în tihnitul proces de nutriție. Departe de a fi periodică, ovulația este considerată — în lucrarea lui Jacobi — ca fiind în mod esențial întîmplătoare: „Creșterea succesivă a veziculelor graafiene se aseamănă strict cu creșterea succesivă a mugurilor pe o ramură.“ (Aici s-ar putea foarte bine ca ea să-și fi împrumutat metaforele din studiile asupra reproducerii asexuate la animalele inferioare.) Mugurii, deschizîndu-se treptat în flori delicate de cireș sau măr și, mai ales dacă sînt fertilizați, în fructe, nu se aseamănă nici pe departe cu smulgerile și inflamările intense din punct de vedere sexual ale ovarului imaginate de teoreticienii opozanți.[84]

Într-adevăr, femeia prezentată de Jacobi este, sub multe aspecte, opusul celei imaginate de Pouchet, Raciborski sau Bischoff. Pentru acești bărbați, teoria ovulației spontane necesita o femeie încătușată de trupul ei, femeia ca natură, ca ființă fizică, chiar dacă trăsăturile îmblînzite ale avatarului ei european modern vorbeau elocvent despre puterea civilizației. Pe de altă parte,

pentru Jacobi biologia asigură baza pentru realizarea unui clivaj radical între mintea şi trupul femeii, între sexualitate şi reproducere. Trupul feminin îşi păstrează funcţiile reproductive fără nici o implicare mentală; dimpotrivă, mintea poate rămîne indiferentă şi calmă deasupra trupului, eliberată de restricţiile acestuia. În vederea articulării construcţiei metaforice a acestei poziţii, Jacobi foloseşte într-o primă fază imaginea peştilor ale căror *ova* sînt eliminate în absenţa unui „contact sexual şi într-un mod analog procesului de defecaţie şi micturiţie." La animalele superioare actul sexual este necesar pentru concepţie, însă ovulaţia rămîne spontană şi independentă de excitaţie. De aici rezultă afirmarea „contribuţiei superioare a elementului nutritiv al reproducerii generat de femelă şi care este echilibrată graţie unei dependenţe inferioare de elementul sexual sau animalic: cu alte cuvinte, ea este inferioară din punct de vedere sexual".[85]

Bineînţeles, Jacobi nu poate nega că la animalele inferioare instinctul sexual feminin este exclusiv legat de reproducere şi că invariabil în perioada căldurilor sînt găsiţi foliculii desprinşi. Cu toate acestea, ea susţine că nu există nici un fel de dovadă, ci doar o relaţie întîmplătoare între starea ovarelor şi starea congestionată a organelor genitale externe şi interne, care pare a fi un semn de pregătire sexuală. La femei, susţine ea cu încăpăţînare, „instinctul sexual şi capacitatea reproductivă rămîn distincte; nu mai este necesară asocierea dintre impulsul sexual, menstruaţie şi dehiscenţa ovulelor". Într-adevăr, întregul ei program de cercetare este afectat demonstrării faptului că ciclul menstrual poate fi interpretat mai degrabă ca flux şi reflux nutriţional feminin decît ca activitate sexuală; că acele contururi metabolice ale sale sînt analoage cu cele ale nutriţiei şi creşterii. Şi aceasta ne aduce înapoi la metafora ovarului ca floare fertilă: „Mugurii femeilor, la fel de inevitabil şi neîncetat ca în cazul plantei, generează continuu nu numai celula reproductivă, ci şi materia nutritivă fără de care aceasta ar fi inutilă." Dar cum obţin ele surplusul nutritiv, dat fiind faptul că în general femeile mănîncă mai puţin decît bărbaţii? Pentru că „există posibilitatea strîngerii acestei rezerve ce constituie *particularitatea esenţială* a sexului feminin".[86]

Aici nu este vorba despre minimalizarea muncii lui Jacobi, ci mai degrabă despre evidenţierea puterii imperativelor culturale, a puterii metaforei în interpretarea unui corpus — destul de restrîns — de date disponibile cu referire la biologia reproductivă, existente la sfîrşitul secolului al XIX-lea. Nu este vorba despre faptul că Jacobi avea dreptate evidenţiind lipsa de coincidenţă dintre ovulaţie şi menstruaţie şi că a greşit conchizînd că nu există nici o legătură sistematică între cele două procese. Mai degrabă este vorba despre faptul că atît ea cît şi oponenţii săi dădeau prea multă importanţă unor descoperiri şi respingeau altele în mare măsură din motive ideologice, considerînd femeia fie ca animal civilizat, fie ca minte care domină un trup pasiv şi hrănitor. Dar chiar acumularea de fapte, chiar paradigma modernă, coerentă şi învestită cu autoritate, a fiziologiei reproductive din textele medicale contemporane manifestă doar o slabă reţinere privind poetica diferenţei sexuale. Subiectul însuşi pare să înflăcăreze imaginaţia. Astfel, atunci cînd în 1977 *Re-*

vista de fiziologie medicală (Review of Medical Physiology) a lui W. F. Ganong, lucrare clasică de referinţă pentru medici şi medicinişti, îşi permite un moment de fantezie, aceasta se întîmplă exact în legătură cu problema femeilor şi a ciclului menstrual. În mijlocul unei treceri în revistă a hormonilor reproductivi, a procesului de ovulaţie şi a celui de menstruaţie, descrise în limbajul rece al ştiinţei, eşti lovit în plin, cu totul pe neaşteptate, de o bombă retorică, singurul moment liric din 599 de pagini de proză compactă, cenzurată din punct de vedere emoţional, care corelează reducţionismul ştiinţei biologice moderne cu experienţa umanităţii: „Aşadar, citînd un vechi proverb, «Menstruaţia este strigătul uterului după copilul care lipseşte».“[87] Aici, preocupările culturale sînt pe deplin autorizate, deşi se poate întîmpla ca ştiinţa să nu le ia în seamă. Ca şi în textele din secolul al XIX-lea, femeia este considerată ca uter care, în schimb, este înzestrat — prin familiara răsturnare a pateticei aberaţii — cu sentimente, cu capacitatea de a plînge.

Ciclul menstrual, chiar dacă acesta nu constituia întotdeauna şi pretutindeni un element de diferenţiere între femei şi bărbaţi, era totuşi prisma prin care diferenţa sexuală modernă putea fi înţeleasă dintr-o perspectivă istorică. Aşa cum am arătat în Capitolul 5, Rousseau susţinea împotriva lui Hobbes că nu se pot trage concluzii cu privire la oamenii aflaţi în starea naturală numai pe baza luptelor care au loc între anumite animale pentru posedarea femelei. La oameni, există întotdeauna destule femei de curtat, de vreme ce ele nu sînt niciodată indisponibile fiziologic şi de vreme ce proporţiile de sex sînt aproximativ egale: un regat paşnic de prisos sexual. Pufendorf a ajuns exact la concluzii opuse analizînd disponibilitatea constantă a femeii, ceea ce l-a făcut să susţină că această stare de fapt necesită o reglementare legală.

Acest tip de gîndire, din perspective numeroase şi variate, are o tradiţie care continuă şi în prezent. Edward Westermarck, important antropolog de la sfîrşitul secolului al XIX-lea, folosea noua şi vasta literatură etnografică, generată parţial — bineînţeles — de presiunile politice pentru o istorie naturală a diferenţelor sexuale, cu scopul de a face din menstruaţie şi din dorinţa constant şi specific feminină produsul şi nu cauza civilizaţiei. Interesul său faţă de acest subiect este generat de disputele cu antropologi culturali ca Morgan sau Bachofen, care considerau căsătoria a fi un răspuns la promiscuitatea primitivă, iar strategia sa este de a prezenta mari cantităţi de „dovezi“ privind periodicitatea primitivă a dorinţei feminine: după Strabo, amazoanele trăiau zece luni fără compania bărbaţilor şi apoi, în fiecare primăvară, coborau să se împerecheze cu bărbaţii dintr-un trib vecin; indienii din California, aparţinînd „celei mai primitive rase de pe pămînt“, au — conform sursei lui Westermarck — „perioadele lor de rut, care se succedă cu aceeaşi regularitate ca la cerbi, elani, antilope sau orice alt animal“; aborigenul australian, „asemeni animalelor de cîmp... are doar o singură perioadă de copulaţie pe an“; animalele femele domestice se împerechează mai des decît cele sălbatice. Din toate acestea rezultă, după părerea lui Westermarck, că o femelă, cu cît este mai puţin civilizată, cu atît este mai puţin activă sexual. Prin urmare, „trebuie

să admitem că excitația continuă a instinctului sexual nu ar fi putut avea nici un rol în originea căsătoriei".[88] Dimpotrivă, tipul de dorință neîntreruptă, asigurată de menstruația lunară și, prin urmare, dorința feminină, în general vorbind, nu este naturală, ci generată de către cultură.

În 1893, Elizabeth Wolstenholme publică o lucrare extraordinară, mustind de furie, despre menstruație ca semn al opresiunii masculine, înstăpînită în trupul femeii prin moștenirea caracteristicilor dobîndite:

Căci servitudinea carnală a lăsat crude urme,
Și rosături ce supurează de la lanțul carnal;
Nevindecate cicatrice de la lăcomia nestăpînită a bărbatului,
Rănile oarbei nedreptăți încă sîngerează...
Anii adolescenței ei, lipsite de apărare, chinuite de cicluri lungi
Au fost un martiriu al erorii sexuale...
Și astfel greșeala, datorată mai întîi forței,
A adus tot mai multe îngrămădindu-le-n stirpe,
Pînă ce obișnuința a generat urma ereditară.

Aceste urme, ciclul lunar, adică sînt „interpretate greșit de către bărbat, semnul fărădelegii sale... ca simptome ale nevoii ei nubile"; menstruația, „nu mai naturală la femeie decît la animal", va lua sfîrșit atunci cînd femeile vor prelua controlul asupra trupului lor.[89]

Ceea ce se află în joc în natura ciclului reproductiv al femeii și în relația acestuia cu dorința pare a fi de o importanță extraordinară. Problema este axată mai puțin pe rolul impulsului sexual în viața omenească, în general, ci, mai ales în viața femeilor. În vreme ce, ca să folosim cuvintele lui Havelock Ellis, impulsul sexual masculin este deschis, agresiv, neproblematic, la femeie întîlnim „evazivitate", un „mister disprețuitor". El și alții au explorat subiectul vreme de aproape două secole; s-au spus și încă se mai spun numeroase povestioare întru totul asemănătoare despre „particularitățile" femeilor. Natura și chiar existența ciclurilor de interes sexual în relație cu ciclul menstrual continuă să fie explorate.[90] Acest puzzle, pus în discuție o dată cu stabilirea definitivă a faptului că menstruația nu este totuna cu perioada de călduri și că ovulația la femei este într-adevăr discretă, a generat o nouă serie de povești care se înrudesc îndeaproape cu cele din secolul al XIX-lea, cu toate că sînt bazate pe o serie complet diferită de convingeri biologice. (Aici, am în vedere mai multe povestiri, cum ar fi aceea care spune că ovulația este ascunsă pentru a le împiedica pe femei să știe cînd sînt fertile. Dacă ar ști, departe de a-și dori maternitatea, ar evita actul sexual spre a-i preveni urmările.[91]

Viciul solitar, răul social și turnarea ceaiului

Wolstenholme și Westermarck au scris de parcă trupul ar fi fost doar semnul practicilor sociale și nu fundamentul lor: menstruația nu era cauza unui anume fel de a fi în lume al femeii, așa cum fusese pentru medicii citați

mai devreme; ea era doar o consecință. Deja nisipurile mișcătoare epistemologice ale modelului bisexuat s-au deplasat astfel încît cultura și trupul nu mai sînt categorii distincte și izolate. Dar centrul este încă focalizat, în special, pe o anumită funcție feminină. Aici aș vrea să înțeleg cum două activități umane, masturbarea și prostituția, pot fi considerate mai degrabă perversiuni sociale, pedepsite prin intermediul trupului, decît perversiuni sexuale cu efecte sociale.

S-a considerat deseori că obsesia secolelor al XVIII-lea și al XIX-lea referitoare la masturbare și prostituție face parte dintr-o nouă literatură „dominată de un ton de intoleranță sexuală totală și represivă".[92] În schimb, eu aș vrea să susțin faptul că „viciul *solitar*" și „răul *social*" erau socotite — așa cum sugerează noile lor denumiri — drept patologii sociale care duceau la ruinarea trupului, în același mod în care de-a lungul timpului blasfemia și desfrîul au produs monștri. Onanistul dement, șters, șovăielnic și prostituata necioplită, sterilă au fost nenorociții epocii moderne care, asemenea predecesorilor lor degenerați, erau produsul unei maladii morale.

Ca tip de activitate unisexuată, masturbarea a fost, de asemenea, un viciu unisexuat. Cu toate că temerile din secolul al XIX-lea, referitoare la tulburările provocate de masturbație, s-au bucurat de o atenție specială din partea istoricilor, patogeneza fundamentală a maladiei onaniste era considerată a fi aceeași la ambele sexe: stimulare nervoasă excesivă și pervertită din punct de vedere social. De aici presupusa corelație dintre tuberculoză și masturbare: „Se impune să facem cunoscut că epuizarea pulmonară, ale cărei oribile ravagii în Europa ar trebui să constituie un semnal de alarmă pentru toate guvernele, își are cauzele activității sale fatale chiar în această sursă [masturbarea]."[93] „Fetele ascund în mare parte ravagiile viciului sub «excitația nervoasă generală»; băieții nu au acest refugiu convenabil."[94]

Este de ajuns, de asemenea, să citești diferitele ediții și traduceri ale volumului *Onania sau odiosul păcat al autopoluției (Onania, or the Heinous Sin of Self-Pollution)* sau lucrarea elvețianului dr Tissot *Onanismul (L'Onanisme)*, ca și pe numeroșii lor imitatori — precum *Taciturnul: scriere medicală asupra efectelor periculoase ale onanismului (The Silent: A Medical Work on the Dangerous Effects of Onanism)* semnată de R. L. Perry — pentru a recunoaște că Foucault avea dreptate: este vorba despre o literatură care generează dorința erotică, pentru a o controla.[95] Povestire după povestire, toate relatînd despre tineri — bărbați și femei — care descoperă în organele lor genitale plăcerile sexului solitar, se constituie treptat într-un corpus uriaș de pornografie incendiară, a cărei putere erotogenă nu este diminuată nici măcar de către sfîrșitul iminent, în mod obligatoriu înspăimîntător și prevenitor.

Rousseau, care a meditat profund asupra dorinței sexuale și asupra metodelor de asigurare a ordinii sociale, condamna fără drept de apel masturbarea, ca pe un rău social. În *Emile*, el atrage atenția asupra acestui pericol, deoarece masturbarea poate deveni un substitut pentru căsătorie; în *Confesiuni*, Rousseau spune că își ia libertatea să practice masturbarea, pentru că legătura

sa cu Thérèse reprezenta dorința nediferențiată pentru starea naturală (care nu era „morală“), în timp ce masturbarea era produsul propriei sale „imaginații vii“, un fel de autoiubire morală.[96]

Cu toate că în biserica tradițională propovăduirea adulterului era socotită mult mai gravă decît onanismul, în societatea de după secolul al XVIII-lea se considera că „delictul solitudinii subminează constituția și otrăvește mintea de zece ori mai mult decît legătura ilicită cu o femeie“.[97] O broșură publicitară, care trebuie să fi circulat în zeci, dacă nu sute de mii de exemplare în secolul al XIX-lea, avertizează că a ceda în fața pasiunilor la vremea tinereții, „într-un mod care este contrar naturii“, este calea către autodistrugere; și apoi continuă, deplorînd faptul că aceste practici sînt rezultatul „tradiției rigide“, care permite femeilor nemăritate să se dedea „satisfacerii naturale a pasiunii atotputernice“, numai cu riscul pierderii totale a reputației.[98] (O autoritate mai puțin interesată de aspectul comercial al problemei, R. D. Owen, fiul socialistului utopic Robert Owen, subliniază același lucru atunci cînd susține că originile onanismului se află probabil undeva în mînăstirile europene, în timp ce popularitatea sa crescîndă în secolul al XIX-lea este rezultatul unei neîncetate „separări nefirești a sexelor“.[99] „Practicarea necumpătată a excitației, chiar și într-un mod natural“ duce la vlăguire, atenționează un medic din secolul al XIX-lea, ca un ecou la învățătura antică. Vorbind însă ca un om modern, el întreabă: „Care ar trebui să fie atunci consecințele, cînd natura este forțată [prin abuz asupra propriei persoane] împotriva voinței sale?“[100] Dar problema cu adevărat supărătoare în contextul acestor teribile avertismente nu constă în faptul că masturbarea jefuiește trupul de prețioasele sale fluide, ci că violează dictonul lui Aristotel, care dobîndise un nou înțeles în timpul revoluției industriale, de teamă ca nu cumva realitatea să infirme că omul este un animal social.

Radicalul politic și sexual Richard Carlile (1790–1843) aduce cel mai bun argument pentru modul în care trebuie să fie imaginată masturbarea — ca o amenințare la „natura solidarității umane“ — și dovedește cît de puțin apare ea ca o problemă de exces sau de dorință sexuală imorală. Este în joc sociabilitatea și nu represiunea. *Cartea tuturor femeilor (Every Woman's Book)* scrisă de Carlile este un atac susținut la adresa moralității sexuale convenționale, un pretext pentru eliberarea pasiunilor și un ghid practic pentru controlul nașterilor. Dragostea este naturală, numai că fructele sale ar trebui să fie supravegheate; legile căsătoriei constrîng pasiunea, care nu trebuie să fie încătușată, ș.a.m.d. Carlile era un adept al „Templelor lui Venus“, care puteau să asigure satisfacția conjugală, controlată și sănătoasă a dorinței feminine — el credea că 5/6 din cazurile mortale de tuberculoză printre femeile tinere se datorau lipsei de contact sexual și probabil că aproximativ 9/10 din celelalte maladii aveau aceeași cauză. Referitor însă la subiectul masturbării, Carlile, radicalul sexual, este la fel de înverșunat ca și moralistul cel mai profund inspirat de Evanghelie sau ca cel mai alarmist medic. Născută în mînăstiri sau în echivalentele lor moderne, unde o religie bolnavă transformă dragostea în

păcat, „potolirea excitației lubrice la femei prin mijloace artificiale" sau „împlinirea excreției seminale la bărbați" nu este numai imorală, ci și vătămătoare din punct de vedere trupesc. Masturbarea duce la îmbolnăvirea minții și a trupului. Pe de altă parte, „contactul natural și sănătos între sexe", pentru care el oferă tehnica necesară, este explicit corelat cu abolirea prostituției, masturbării, homosexualității și a altor practici împotriva naturii.[101]

Contrastul dintre o practică fundamental asocială sau degenerativă în perspectivă socială — sexul patogen, solitar din mînăstire — și actul heterosexual vital și constructiv din punct de vedere social este cum nu se poate mai evident. Însă presupusele efecte fizice ale masturbării par aproape o reacție secundară la patologia sa socială care o fundamentează. În sintagma „viciu solitar", poate că ar trebui ca accentul să fie mai puțin pe „viciu", înțeles ca împlinire a dorinței ilegitime, cît pe „solitar", în sensul canalizării corecte a dorinței sănătoase, înapoi în sine însăși. Dezbaterea asupra masturbării, care a luat amploare începînd cu secolul al XVIII-lea, ar putea fi, așadar, înțeleasă ca parte a unei dezbateri mai generale privind dezlănțuirea dorinței într-o economie comercială și modalitățile propuse de comunitatea umană în aceste circumstanțe — o versiune sexuală a clasicei „Probleme a lui Adam Smith".[102] Și, la fel ca în modelul unisexuat, violarea normelor sociale avea consecințe fizice îngrozitoare. Monstrul născut de urmașa colonistei Anna Hutchinson trăiește în persoana onanistului obsedat de sinucidere, ale cărui facultăți mintale sînt grav alterate, a cărui gîndire este nerealistă, memoria slabă, iar trupul, redus numai la piele și oase. Însă chiar dacă nu este o ruină completă, onanistul nu va găsi niciodată mîngîiere într-o dragoste maritală, contribuind astfel la monstruozitatea socială a sterilității.[103]

Prostituția este cealaltă mare arenă în care s-a dat lupta împotriva sexului nesocializat. Și aici, societatea și trupul sînt strîns împletite. Desigur, prostituția a fost mult timp considerată ca imorală și dăunătoare pentru binele obștesc, dar acest lucru era valabil și pentru beție, blasfemie și alte tulburări ale liniștii publice. Abia în secolul al XIX-lea a devenit *răul* social ca atare, un viciu deosebit de distrugător și amenințător, într-un mod straniu. Cum s-au întîmplat toate acestea este o poveste lungă, iar eu voi istorisi doar o parte a ei.

Prostituatele erau în general considerate un lux neproductiv. Pentru că erau femei publice; pentru că organele lor de reproducere suportau un trafic foarte aglomerat; pentru că în ele sperma numeroșilor bărbați era amestecată într-un talmeș-balmeș neînchipuit; pentru că ovarele prostituatelor, din cauza suprastimulării, rareori erau lipsite de leziuni morbide; pentru că tuburile lor fallopiene erau închise din cauza excesului sexual; sau, încă și mai grăitor, deoarece ele nu simțeau afecțiune pentru bărbații cu care întrețineau relații sexuale; ținînd cont de toate aceste motive, prostituatele erau considerate a fi sterile sau în orice caz cu puține șanse de a avea copii. Un scriitor a mers chiar și mai departe, afirmînd că dacă se întîmpla ca prostituatele să rămînă totuși însărcinate, aceasta se putea explica prin faptul că atunci s-au simțit

atrase în mod deosebit de un anume bărbat; iar cînd prostituatele, transportate în țara lui Van Diemen [Tasmania — *n. ed.*], s-au pocăit și au reușit să-și asigure o situație familială normală, au descoperit dintr-o dată că sînt fertile.[104]

Bineînțeles că nu toți experții au fost de acord cu aceste idei. Într-adevăr, Jean-Baptiste Parent-Duchâtelet, un specialist cu adevărat dotat din secolul al XIX-lea în probleme de sănătate publică, a insistat asupra faptului că prostituatele nu se remarcă prin nimic neobișnuit din punct de vedere fizic. Ele nu aveau clitorisuri neobișnuit de mari — numai la trei din șase sute, dimensiunile clitoridiene ieșeau din comun — și prin urmare nu erau atrase spre prostituție de o dorință sexuală excesivă; dacă aveau mai puțini copii, aceasta se întîmpla numai pentru că practicau avortul sau controlul nașterii. Prostituția, susținea el, nu este înnăscută în trupuri; în forma ei modernă, este pur și simplu o patologie a societății comerciale urbane. Fiind în dezacord cu părerea generală, Parent-Duchâtelet se raliază însă la ceea ce eu consider a fi principala ripostă interpretativă privind ideea de prostituată sterilă: o confuzie între lumea asociată — cu un mare grad de periculozitate — a schimbului comercial și lumea socială sănătoasă a dragostei maritale.[105]

Pentru a aborda această chestiune, trebuie să mă întorc la Evul Mediu tîrziu, cînd apare pentru prima dată observația că prostituatele sînt sterile. Printre alții, Aristotel atrăsese atenția asupra faptului că uterul unei femei, dacă este foarte fierbinte — iar natura lubrică a prostituatelor sugera acest exces de *calor genitalis* — ar putea fi neospitalier pentru concepție: el ar putea să ardă complet amestecul de sămînță. Dar Aristotel nu a pus, de fapt, pe același plan prostituția și căldura excesivă. Lucrețiu subliniază că prostituatele folosesc mișcări lascive care împiedică fecundația prin faptul că abate „de la drumu-i drept prin arătură fierul plugului și face ca sămînța departe de brazdă să cadă“. Această observație însă este făcută în cursul unei discuții privind motivele pentru care este „evident că soțiile noastre nu trebuie să folosească“ astfel de suciri și răsuciri.[106]

Explicațiile ce se dau în literatura medievală tîrzie și în cea renascentistă cu privire la sterilitatea prostituatelor sînt extrem de numeroase: căldură excesivă, uter prea umed și alunecos pentru a reține sperma, amestec de sperme provenite de la diverși bărbați; explicații foarte asemănătoare cu cele date de medicii din secolul al XIX-lea. Doresc însă să atrag atenția asupra unei interpretări mai puțin explicit fiziologice, care corelează problema sterilității cu o dereglare generală a corpului politic. Un enciclopedist din secolul al XII-lea, William de Conches, explică de ce prostituatele rămîn atît de rar însărcinate. Pentru concepție, sînt necesare două semințe, le reamintește el cititorilor săi, iar prostituatele „care săvîrșesc coitul numai pentru bani și care datorită acestui fapt nu simt nici o plăcere nu ejaculează și prin urmare nu rămîn gravide“. Un medic german din secolul al XVI-lea aduce un argument similar. Printre cauzele sterilității, observă Lorenz Fries, este și „lipsa de pasiune a femeii pentru un bărbat ca în cazul femeilor de rînd (*gemeynen frawlin*), spre exemplu, care lucrează doar pentru a se întreține“. Ni le putem închipui pe aceste

„femei de rînd" nu ca prostituate, ci ca țărănci care muncesc mai degrabă *numai* pentru a-și cîștiga existența decît, așa cum ar fi predicat Luther, întru gloria Domnului. O asemenea imagine s-ar potrivi cu analogiile imaginate de Calvin și de alții între căldura sau pasiunea sexuală și ardoarea pe care inima ar trebui s-o simtă pentru Dumnezeu. Mai există, de asemenea, o coincidență, și anume faptul că Fries era profesor la noua universitate protestantă din Strasburg.[107]

Iată încă o versiune a vechii doctrine că orgasmul este necesar pentru concepție. De ce însă prostituatele nu încearcă senzația de plăcere și de ce sînt alese doar „femeile de rînd" pentru a ilustra ideea că absența pasiunii asigură sterilitatea? Fricțiunea actului sexual provoacă probabil aceeași înfierbîntare la tîrfe ca și la celelalte femei, însă trupurile lor răspund diferit. În exemplele pe care le-am citat, banii sau mai precis schimbul ilegal de bani furnizează termenul mediu care lipsea. Prostituția este sterilă, deoarece modul de schimb pe care îl reprezintă este steril. Nu se produce nimic, deoarece — asemeni cămătăriei — este pur și simplu un schimb. După cum susține R. Howard Bloch, așa s-a și întîmplat în secolul al XII-lea, ca urmare a unei economii de piață în formare, cînd cămătăria a devenit preocuparea imediată a bisericii. Se considera că în cazul perceperii de dobîndă tot răul constă tocmai în faptul că nu se cîștigă nimic real din aceasta. Într-adevăr, așa cum spune Aristotel, camăta este „cel mai detestat tip" de schimb și trebuie să fie în mod special condamnată, deoarece reprezintă antiteza economiei naturale, productive, domestice. O practică economică pervertită, asemenea sexului pervertit, fie dă naștere unor monștri dezgustători, fie este sterilă: „Dobînda, care înseamnă nașterea banilor din bani, este aplicată înmulțirii banilor, deoarece progenitura se aseamănă cu părintele ei. De aceea dintre toate modurile de îmbogățire, acesta este cel mai nefiresc" (*Politica*, 1.10.1258b5–7). Aristotel definește camăta de parcă aceasta ar fi un act sexual incestuos. Folosind cuvintele Catherinei Gallagher, „ceea ce se înmulțește prin ea (prostituata) nu este o substanță, ci un simbol: banii". (Într-un anume sens, am demonstrat că distincția între simbol și substanță este greu de susținut, atunci cînd discutăm istoria trupului.) Prostituția devine, asemenea cametei, o metaforă pentru înmulțirea artificială nu a lucrurilor, ci a simbolurilor fără referenți.[108]

O profundă jenă culturală legată de bani și de economia de piață stă ascunsă în metaforele biologiei reproductive; este cazul formulării lui Aristotel. Dar, mult mai aproape de subiect, teama de o piață asocială ia o nouă înfățișare prin afirmația că sexul pentru bani, coitul cu prostituatele, nu produce nici un rod. Acest tip de sex este pus într-un contrast incisiv — se poate simți aceasta mai ales în exemplul german — cu economia domestică a sexului, care este în esență socială și productivă. Undeva în textul citat, Fries dezvoltă metafora uterului care protejează fătul asemenea crustei care protejează miezul pîinii. Imaginea coacerii, căldurii și bucătăriei contrastează cu sterilitatea rece a acelora care muncesc sau întrețin relații sexuale *numai* pentru bani, în afara granițelor domestice.

Prin secolul al XIX-lea, tropul legat de prostituata sterilă avea o genealogie respectabilă de şapte secole. Însă graniţele pe care acesta le păzea — dintre cămin şi economie, privat şi public, individ şi societate — erau şi mai exact trasate, dar şi mai problematice în clasa urbană a societăţii europene de după revoluţia industrială. Sau cel puţin aşa gîndeau observatorii contemporani. Societatea părea că se află într-un pericol fără precedent datorită pieţei; trupul sexual reflecta toate anxietăţile acestui pericol; şi, în această nouă versiune a modelului unisexuat, semnificaţia culturală a fost cauza pentru care trupul s-a supus ordinelor sale.

Atît în privinţa masturbării cît şi în privinţa prostituţiei, problema era în esenţă cantitativă: s-o faci singur şi s-o faci cu mai mulţi oameni, mai degrabă decît s-o faci în cupluri. Asemenea relaţii sexuale se află, astfel, în aceeaşi categorie cu celelalte delicte de număr cum ar fi de pildă retragerea protagonistei, imaginată de Florence Nightingale în *Cassandra*, care refuză să-i toarne ceai servitorimii şi se retrage pe canapeaua ei solitară. Contextul social, nu actul ca atare, determină acceptabilitatea. Paradoxurile societăţii comerciale, care-i plictisiseră deja pe Adam Smith şi colegii săi, temerile sîcîitoare că o economie liberă nu ar putea susţine corpul social bîntuie trupul sexual. Or, cu alte cuvinte, trupul sexual pervertit bîntuie societatea şi îi aminteşte de fragilitatea ei, aşa cum s-a mai întîmplat şi în alte contexte, de mii de ani.

Problema lui Freud

Relatarea lui Freud privind modul în care sexualitatea clitoridiană la tinerele fete face loc — în cazul femeilor mature — sexualităţii vaginale se concentrează, de fapt, cu mare intensitate asupra problematicii din cartea mea. Pe de altă parte, Freud este în multe privinţe un iluminist, moştenitor al modelului respectiv de diferenţiere sexuală. Anatomia este destin, aşa cum a spus-o într-o frază care, realmente, nu a fost intenţionată; vaginul este opusul penisului, un semn anatomic al faptului că femeii îi lipseşte ceva ce bărbatul are. Heterosexualitatea este starea naturală a arhitecturii celor două sexe opuse şi incomensurabile. Dar Freud, mai mult decît orice alt gînditor, distruge şi el modelul. Libidoul nu are sex. Clitorisul este o versiune a organului masculin — de ce nu invers? — şi doar postulînd un fel de isterie feminină generalizată, o maladie în care cultura preia rolul cauzal al organelor, reuşeşte Freud să descrie modul în care se presupune că acest organ renunţă la rolul său în viaţa sexuală a femeilor în favoarea „organului opus", vaginul. Cu alte cuvinte, aici este vorba despre o versiune a naraţiunii moderne principale unisexuate în opoziţie cu cea bisexuată.

Povestea începe în 1905, cînd Freud redescoperea clitorisul sau, în orice caz, orgasmul clitoridian, inventînd echivalentul său vaginal. (Amintiţi-vă afirmaţia făcută de Renald Columb în secolul al XVI-lea.) După patru sute sau poate chiar două mii de ani, dintr-o dată apare un al doilea loc de unde

femeile primesc plăcere sexuală. În 1905, pentru prima dată, un medic afirma că există două tipuri de orgasm, iar cel vaginal este singura normă așteptată la femeile mature. Aceasta a generat o imensă literatură polemică și clinică. Bănuiesc că s-au risipit poate mai multe cuvinte referitoare la clitoris decît la orice alt organ sau, cel puțin, referitor la oricare alt organ de mărimea acestuia.[109]

Aş vrea să evidenţiez, în speță, două lucruri. În primul rînd, înainte de 1905, nimeni nu s-a gîndit că ar exista vreun alt fel de orgasm feminin decît cel clitoridian. El este descris cu acuratețe în sute de texte medicale științifice și populare, ca și într-o literatură pornografică ale cărei mlădițe se dezvoltă cu repeziciune. Pur şi simplu nu este adevărat, după cum a demonstrat Robert Scholes, că a existat „o codificare semiotică prin care s-ar fi acționat pentru purificarea atît a textelor cît şi a limbajului lucrurilor [clitorisul ca organ principal al plăcerii sexuale feminine] de anumite elemente cîtuşi de puțin agreate de bărbați". Clitorisul, aidoma penisului, a fost timp de două mii de ani și „bijuterie prețioasă", și organ sexual; o corelație care nu a fost „pierdută sau deformată" de-a lungul veacurilor, așa cum s-a gîndit Scholes, ci doar (dar nu e sigur) de la Freud încoace.[110] Cu alte cuvinte, revelația lui Masters și Johnson conform căreia orgasmul feminin este aproape complet clitoridian ar fi fost un loc comun bine cunoscut de către orice moaşă din secolul al XVII-lea și fusese bine documentat în detaliu de către cercetătorii din secolul al XIX-lea. Un imens val de amnezie a coborît peste cercurile științifice pe la 1900, iar adevărurile zguduitoare și-au făcut apariția, cutremurînd pămîntul, în cea de-a doua jumătate a secolului XX.

În al doilea rînd, mai aproape de preocupările acestei cărți, nu cred că există în natură un model după care a fost imaginat clitorisul. Evident că nu este un penis feminin și la fel de evident că nu se află în opoziție cu vaginul. Şi nici bărbații nu au considerat întotdeauna orgasmul clitoridian absent, amenințător sau demn de dispreț, datorită unei temeri masculine primordiale sau unei fascinații referitoare la plăcerea sexuală feminină. Istoria clitorisului face parte din istoria diferenței sexuale în general și a socializării plăcerilor trupești. Ca și istoria masturbării, aceasta este o istorie referitoare la sociabilitate, dar și la sex, în aceeași măsură. Și, încă o dată, pentru ultima oară în această carte, aici se vorbește despre aporia anatomiei.

„Dacă vrem să înțelegem cum o fetiță se transformă în femeie — spune Freud în cel de-al treilea din celebrele sale *Trei eseuri asupra teoriei sexualității* — trebuie să urmărim vicisitudinile ulterioare ale excitabilității clitorisului." În perioada pubertății, se spune, la băieți apare „o sporire a libidoului", în timp ce la fete este vorba despre „un nou val de reprimare, în care chiar sexualitatea clitoridiană este afectată". Dezvoltarea femeii ca ființă culturală este astfel marcată de ceea ce pare a fi un proces fiziologic: „ceea ce este îndeplinit prin reprimare este o piesă din mecanismul masculin".[111]

Asemenea unui membru al tribului Bahktiari în căutare de noi pășuni, sexualitatea feminină este considerată a migra dintr-un loc într-altul, de la clitorisul aparent masculin la vaginul cu siguranță feminin. Totuși clitorisul nu își pierde în întregime funcția ca rezultat al scurtei, dar semnificativei călătorii a plăcerii. În schimb, el devine organul *prin care* excitația este transmisă către „părțile sexuale feminine adiacente“, către căminul său dintotdeauna, adevăratul *locus* al vieții erotice feminine, vaginul. Clitorisul, în comparația mai puțin decît edificatoare a lui Freud, devine „aidoma surcelelor de pin“, folosite „pentru a aprinde un buștean de lemn mai tare“.

Aici, nu mă interesează identificarea stranie și nepotrivită a cavității vaginale cu un buștean în flăcări. Mai ciudat este ceea ce se întîmplă în continuare cu biologia în celebrul eseu al lui Freud. Conștientizarea — în cazul unei fetițe — a faptului că nu are penis și că prin urmare sexualitatea ei rezidă în presupusul opus al acestuia, adică în cavitatea vaginală, ridică un „fapt biologic“ la valoarea unui deziderat cultural. Freud scrie de parcă ar fi descoperit bazele anatomiei pentru întreaga lume a genului din secolul al XIX-lea. Într-o epocă obsedată de nevoia de a justifica și distinge rolurile sociale ale femeilor și bărbaților, știința pare să fi găsit în diferența radicală dintre penis și vagin nu numai un semn al diferenței sexuale, ci chiar fundamentul ei. Cînd sensibilitatea erogenă la stimuli a fost transferată cu succes de către femeie de la clitoris la orificiul vaginal, ea a adoptat o nouă zonă de primă importanță pentru tendințele activității sale sexuale viitoare.

Freud merge și mai departe, sugerînd că reprimarea sexualității feminine la pubertate, marcată de abandonarea clitorisului, intensifică dorința masculină și astfel strînge plasa unirii heterosexuale, pe care reproducerea, familia și chiar civilizația însăși par să se bazeze: „Intensificarea acțiunilor de frînare exercitate asupra sexualității înfăptuită prin reprimarea pubertală la femei servește ca stimul al libidoului la bărbați și determină o creștere a activității acestuia.“[112] Cînd totul s-a liniștit, „mecanismul masculin“ al clitorisului este abandonat, vaginul este încărcat din punct de vedere erotic, iar trupul este pregătit pentru actul de reproducere. Freud pare să lovească în bioantropologia istorică, afirmînd că modestia feminină incită dorința masculină, în timp ce consimțămîntul femeii, care face posibilă satisfacerea libidoului, conduce umanitatea în afara peșterii primitive.

Poate că toate acestea par prea exagerate, dar în pasajele menționate Freud calcă pe urmele imaginare ale lui Diderot și Rousseau, care susțineau că civilizația apare cînd femeia începe să aplice selecția, să-și limiteze disponibilitatea. În cele *Trei eseuri*, Freud nu este prea explicit, însă pare să susțină că feminitatea și, prin ea, locul femeilor în societate își au originile în neurologia evolutivă a organelor genitale feminine.

Dar oare chiar asta a vrut el să spună? În primul rînd, lunga istorie scrisă a trupului ar fi trebuit să demonstreze că vaginul sfîrșește ca un jalnic „simbol natural“ al sexualității interioare, al pasivității, al intimității împotriva sferei publice; semnul unei faze critice în ontogeneza femeii. În modelul uni-

sexuat, dominant în gîndirea anatomică timp de două mii de ani, femeia era considerată drept un bărbat introvertit: uterul era scrotul feminin, ovarele erau testicule, vulva era prepuţul, iar *vaginul era un penis*. Această relatare asupra diferenţei sexuale, cu toate că este la fel de falocentrică, asemenea aceleia a lui Freud, nu a oferit nici o imagine reală a părţilor lăuntrice feminine, ci numai o deplasare internă către un spaţiu mai adăpostit pentru organele masculine, de parcă scrotul şi penisul — sub forma uterului şi vaginului — s-ar fi pus la adăpost de frig.

Chiar dacă Freud nu ar fi fost conştient de această istorie, el trebuie să fi avut cu siguranţă cunoştinţă de faptul că nu exista absolut nici o dovadă anatomică sau fiziologică în sprijinul afirmaţiei că „sensibilitatea erotogenică la stimuli" este transferată cu bine pe durata maturizării femeilor „de la clitoris la orificiul vaginal". Abundenţa terminaţiilor nervoase specifice din clitoris şi relativa lor insuficienţă în vagin fuseseră demonstrate cu o jumătate de secol înainte ca Freud să le pună pe hîrtie şi fuseseră cunoscute în linii mari de sute de ani. Cunoştinţele medicale obişnuite, disponibile în orice broşură din secolul al XIX-lea, face astfel ca povestea lui Freud să fie un puzzle, dacă este imaginată ca o naraţiune biologică. În sfîrşit, dacă apariţia orgasmului vaginal a fost consecinţa proceselor neurologice, atunci întrebarea lui Freud privind „modul în care o femeie se dezvoltă dintr-un copil cu înclinaţii bisexuale" poate fi soluţionată prin fiziologie, fără nici un ajutor din partea psihanalizei.

Atunci, răspunsul lui Freud trebuie să fie privit ca o naraţiune culturală sub o formă anatomică. Povestea clitorisului este o parabolă a culturii, a modului în care trupul este făurit într-o formă valoroasă pentru civilizaţie, în ciuda ei şi nu din pricina ei. Limbajul biologiei conferă acestei poveşti autoritatea sa retorică, însă nu descrie o realitate mai profundă a nervilor şi a cărnii.

Pe scurt, Freud trebuie să fi ştiut că el inventa orgasmul vaginal şi că în acelaşi timp dădea o nouă şi radicală semnificaţie clitorisului. Poate că Richard von Krafft-Ebing l-a anticipat, cînd a scris pe la 1890 că „zonele erogene la femei sînt, cît timp aceasta este virgină, clitorisul şi — după deflorare — vaginul şi *cervix uteri*". Însă această remarcă se găseşte în contextul unei discuţii asupra varietăţii zonelor erogene; imediat următoare este observaţia că „sfîrcul sînului pare a poseda în particular această calitate [erogenă]." Krafft-Ebing, ca şi mulţi dintre contemporanii săi, credea că dorinţele sexuale ale unei femei — „dezvoltată mental şi bine educată" — sînt mici. De asemenea, el considera aşa-zisa pasivitate sexuală feminină (un simbol al pasivităţii ei în viaţa publică) ca fiind întipărită în „organizarea ei sexuală".[113]

Dar nici el şi nici altcineva nu au dedus consecinţele sociale din distincţia dintre erotismul vaginal şi cel clitoridian. De fapt, în sprijinul acelui tip de sexualitate vaginală postulat de Freud nu exista nici o dovadă în toată literatura contemporană. Şi nu era nici vreun interes special în negarea acestuia. Contrastele puternice, pe care le vom întîlni mai jos, sînt rezultatul juxtapunerii istorice a textelor. Autorităţi în materie din Franţa, Germania şi Anglia,

contemporane lui Freud și — extinzînd retrospectiv seria autorilor chiar pînă către începuturile secolului al XVII-lea — alți învățați erau unanim de acord în a susține că plăcerea sexuală feminină își are originea în structurile vulvei — în general — și în clitoris, în special. Nu erau propuse nici un fel de localizări alternative.

Marea enciclopedie medicală de limbă engleză de pe timpul lui Freud începe subcapitolul „clitoris" al unui articol amplu, cuprinzînd informații aduse la zi, despre „Organe sexuale, Femelă", citîndu-i pe anatomistul și filologul vienez Joseph Hyrtl, cel care a derivat cuvîntul „clitoris" dintr-un verb grecesc însemnînd „a gîdila" și care a observat că aceste rădăcini etimologice sînt reflectate și în termenul colocvial german *Kitzler* (cel care gîdilă).[114] Anatomia sa este prezentată ca fiind omologul penisului, cu toate că încărcătura nervoasă a clitorisului este „cu mult mai mare în comparație cu dimensiunile sale". Într-adevăr,

> învelișul său cutanat este înzestrat cu terminații nervoase specifice, care îi conferă o remarcabilă sensibilitate aparte... La baza papilelor se află terminațiile, pe care Krause le consideră cauzele sensibilității particulare a organului și pe care le-a numit corpusculii plăcerii sexuale (*Wollustkörperchen*). În mod obișnuit, sînt denumiți corpusculi genitali.[115]

Pe de altă parte, zonele superioară și mediană ale vaginului sînt inervate de „aceleași surse ca și uterul". Acesta nu este „foarte sensibil" și, într-adevăr, peretele anterior este atît de insensibil încît „poate fi operat fără ca pacientul să simtă o durere prea mare". Aceasta poate fi o exagerare, însă sugerează că autoritățile în materie din secolul al XIX-lea nu considerau vaginul drept un candidat potrivit pentru locul principal al plăcerii sexuale la femei.

Nimeni nu îl considera astfel. Contemporanul lui Freud, de exemplu, ginecologul E. H. Kisch, citează articolul lui Victor Hensen despre fiziologia reproducerii, publicat în influentul *Handbuch der Physiologie* (1881), mai ales deoarece aici se menționează că stimularea directă a sensibilității sexuale se face prin nervul dorsal al penisului și respectiv al clitorisului. Kisch notează apoi că plăcerea sexuală la femei se datorează în primul rînd fricțiunii clitorisului prin intromisiunea penisului, care stimulează fibrele nervoase conectate la corpusculii genitali („voluptuoși") ai lui Krause.[116] Cea mai importantă lucrare medicală franceză de referință — de la sfîrșitul secolului al XIX-lea — descrie clitorisul ca organ erectil situat în partea superioară, la capătul vulvei, care are aceeași structură ca și corpul cavernos al penisului, aceleași funcții erotice, dar căruia îi lipsește uretra. Pe de altă parte, vaginul este definit simplu drept canal de trecere de la vulvă către uter, care servește la evacuarea menstruației, primește membrul masculin pe durata copulării și expulzează produsul fecundației. În cea mai mare parte, acest articol este consacrat patologiei vaginale.[117]

Încă din 1844, o dată cu publicarea lucrării masiv documentate a lui Georg Ludwig Kobelt, *Organele masculine și feminine de excitație sexuală*

la om şi la cîteva alte mamifere (The Male and Female Organs of Sexual Arousal in Man and Some Other Mammals)[118], anatomia plăcerii genitale era bine stabilită. Mai întîi, Kobelt a pus la punct o tehnică de injectare a vasculaturii clitorisului, astfel încît organul al cărui studiu în autopsie era atît de dificil — fapt bine cunoscut — putea acum fi examinat cu uşurinţă. Apoi, el a continuat să descrie în cele mai fine detalii structura şi funcţia sa, pentru ca — bazîndu-se pe ţesuturile erectile, pe tipul de vascularizare şi inervare a zonei — să ajungă la concluzia că glandul clitoridian, atît la oameni cît şi la alte mamifere, este principalul loc al excitaţiei sexuale; că este omologul organului bărbătesc, glandul penisului. (Kobelt distingea organele masculine şi feminine pasive, sau glandul penisului şi clitorisul, de organele active, sau elementele axiale ale acestor structuri.) Funcţia acestui mecanism, după Kobelt, constă în furnizarea de plăcere sexuală, care va face ca femeile să dorească a avea raporturi sexuale, în ciuda pericolelor graviditāţii şi a încercărilor maternităţii.[119] Fiziologia sa este prezentată în detalii clinice. Cînd stimulii externi

> vin în contact cu glandul clitorisului, atunci sîngele, care face ca aşa-numitul *bulbus* să se umfle, prin spasmele reflexe ale sensibilului *musculus constrictor cunni,* este propagat prin *pars intermedia* vizibilă în organ, acum pregătit pentru stimul; şi, în acest fel, scopul întregului aparat pasiv (senzaţia de plăcere sexuală) este atins. Gîdilarea plăcută sexual se intensifică, o dată cu stimularea continuă, pînă la transformarea sa finală în indiferenţă [orgasm] şi se întoarce la obişnuita stare pasivă a părţilor implicate. Procesul este suportat mai departe de către acelaşi tip de mijloace auxiliare ca şi la bărbat.

Vaginul, consideră Kobelt, este atît de bine cunoscut încît nu justifică o descriere mai amănunţită. El ezită cu toate acestea să sublinieze că acesta joacă un rol minim în orgasmul genital: „Numărul redus de nervi, care fără ajutor îşi croiesc drum prin voluminosul tub vaginal, fac ca vaginul să difere aşa de mult de gland — care este mic, dar atît de bogat în nervi — încît nu putem garanta că vaginul are vreun rol în producerea senzaţiilor sexuale plăcute specifice în trupul femeii."[120]

Cartea lui Kobelt era de departe cea mai detaliată descriere a clitorisului publicată vreodată. Însă ea nu a revizuit radical părerile consacrate. O enciclopedie medicală franceză anterioară ajunsese la aceleaşi concluzii grosolane. „Clitoris", se spune aici, derivă din verbul grecesc *kleitoriazein*, însemnînd a atinge sau a gîdila lubric, a fi înclinat către plăcere. Un sinonim este „oestrus veneris", frenezie a pasiunii sexuale. Clitorisul este asemenea penisului ca formă şi structură şi „se bucură de o sensibilitate ieşită din comun", care îl face să fie extrem de predispus la „abuz". Autorul acestei definiţii dezaprobă ferm gîdilarea clitorisului, recomandată de către alţi medici, în scopul vindecării anumitor dereglări nervoase, ca de pildă catalepsia. (Cu toate că nerecunoscută, aceasta era o terapie derivată dintr-un celebru caz al lui Galen, în care o văduvă, suferind din cauza unui pretins surplus de „spermă", acuza dureri de spate şi alte feluri de dureri, pînă cînd presiunea a fost

eliberată de o moașă, care i-a fricționat organele genitale.) Un articol ulterior din enciclopedie, de astă dată cu privire la „clitorism“, echivalent feminin al masturbării, discută în continuare abuzurile pe care le stîrnește acest locaș al plăcerilor.[121]

Pe de altă parte, la cuvîntul-titlu „vagin“, subiectul este definit ca fiind trecerea cilindrică și elastică de la uter la părțile externe“. Urmează o scurtă discuție privind terminologia, care atenționează asupra confuziilor posibile dintre vagin și cervix, porțiune numită de obicei „gîtul uterului“, însă nu se abordează inervarea sau funcțiile sale erotice.[122]

În schimb, aceste articole din secolul al XIX-lea fac referire la un text din secolul al XVII-lea al lui François Mauriceau, unul dintre cei mai luminați obstetricieni francezi. El observă că clitorisul se află „acolo unde Creatorul Naturii a plasat sediul voluptății — așa cum a făcut și cu glandul penisului —, unde este localizată cea mai grozavă sensibilitate și unde El a plasat originile lascivității la femei.“ Într-adevăr, în general, *pudendum*-ul are capacitatea de a genera plăcere, deoarece nervii care îi străbat țesuturile se regăsesc și în clitoris. Mauriceau, după ce descrie pe aproape șase pagini mușchii, nervii și vascularizarea clitorisului, conchide că acesta funcționează exact ca penisul.[123]

Vaginul este un organ cu mult mai insensibil. El este o cavitate tubulară care pornește de la uter spre în afară; „un canal inert (*mol & lache*) care, pe durata coitului, îmbrățișează penisul.“ Numai glandele din apropierea părților exterioare sînt relevante pentru plăcerea sexuală, deoarece ele secretă mari cantități de lichid sărat în timpul coitului, ceea ce face să crească și căldura și plăcerea femeilor. Acestea sînt substanțele, sugerează Mauriceau, la care se referea Galen cînd vorbea despre nevoia folosirii altor mijloace pentru a duce la slobozirea lor, în cazul cînd mîngîierile bărbaților nu sînt la îndemînă. Iar aceasta readuce istoria clitorisului la locul de unde am lăsat-o mai devreme. În 1612, Jacques Duval scria: „În franceză i se spune ispită, pinten pentru imboldirea plăcerii senzuale, nuielușa femeilor și batjocoritorul bărbaților: iar femeile care trăiesc în desfrîu îl numesc *gaude mihi* (plăcere mare).“[124]*

Medicul francez nu face decît să repete datele sigure, dar și tensiunile prezente atît în relatările ulterioare cît și în cele anterioare. Clitorisul este, pe de o parte, organul plăcerii sexuale la femei, iar, pe de altă parte, sensibilitatea sa imediată la atingere îl face greu de îmblînzit în vederea actului heterosexual reproductiv. Aceasta era problema lui Freud, iar acum voi reveni la ea.

Deși Freud nu fusese poate conștient de toată istoria detaliată a anatomiei genitale pe care tocmai am prezentat-o, este însă imposibil să nu îi fi fost familiare cărțile clasice de referință din epoca sa. Ca student la medicină, era totuși interesat în mod special de zoologie; de asemenea, este de reținut că el era și expert în neurologie. Mai mult, nu trebuia să fii om de știință pentru a ști cîte ceva despre sexualitatea clitoridiană. Walter, protagonistul din celebra

---

* Trad. corectă: „bucură-mă!“ (*n. t.*).

sa carte *Viața mea secretă*, trecînd în revistă organele copulative, observă că clitorisul este un organ erectil și că aici se află „izvorul principal al plăcerii la femeie". Probabil că mii de broșuri despre masturbare proclamau sensibilitatea acestui organ. Și, desigur, Freud însuși subliniază faptul că biologia a fost „silită să admită clitorisul feminin ca un adevărat substitut al penisului"; deși de aici nu rezultă că de acum înainte copiii ar trebui să recunoască faptul că „toate ființele omenești au aceeași formă (masculină) a organelor genitale" sau că din acest motiv fetițele să invidieze penisul, deoarece organele lor genitale sînt atît de mici.[125]

Pe scurt, Freud trebuie să fi știut că ceea ce a scris în limbajul biologiei, referitor la mutația sensibilității erogene de la clitoris la vagin, nu avea nici un temei în faptele anatomice sau fiziologice. Atît migrația sexualității femeii cît și opoziția dintre vagin și penis trebuie prin urmare să fie considerate reprezentări ale idealului social, dar sub o altă formă. La un nivel formal, opoziția dintre vagin și penis reprezintă idealul parității. Ticăloșia socială, care ia un copilaș înzestrat cu o perversiune polimorfică latentă și îl transformă dintr-o dată cu brutalitate într-o femeie sau un bărbat heterosexual, descoperă un corelativ organic în trup, în opoziția dintre sexe și dintre organele lor. Poate datorită faptului că Freud este cel mai mare teoretician al ambiguității sexuale, el este totodată și inventatorul unei antiteze sexuale dramatice: între stînjenitorul clitoris, pe care fetele îl abandonează, și vaginul de ale cărui puteri erogene femeile se bucură la maturitate.[126]

Mai general, ceea ce s-ar putea cu ușurință numi patriarhat i-a apărut poate lui Freud ca singurul mod posibil de a organiza relațiile dintre sexe, călăuzindu-l să scrie de parcă însemnele trupești ale patriarhatului — penisul activ extern versus vaginul pasiv intern — ar fi „naturale". Dar cuvîntul „femeie" din întrebarea lui Freud cu privire la modul cum „o *femeie* evoluează dintr-un copil cu înclinații bisexuale" se referă cu siguranță la genul teatral, la rolurile definite social și nu la sexul natural. Presupusa opoziție dintre bărbați și femei, „exclusiva identitate de gen" — ca să folosim termenii lui Gayle Rubin — „departe de a fi o expresie a diferențelor naturale... înseamnă suprimarea similarităților naturale".[127] În *Civilizația și neajunsurile sale*, Freud pare profund conștient de procesele dureroase prin care părți ale trupului sînt alese și ajung să reprezinte cele mai elocvente diferențe. Civilizația, asemenea unui popor cuceritor, îi supune pe ceilalți „exploatării" sale, interzice „manifestările vieții sexuale la copii", face ca „dragostea heterosexuală genitală" să fie singura permisă și, astfel, ajunge să ia un copilaș — „un organism animal (asemenea altora) cu o înclinație bisexuală inconfundabilă" — și să-l modeleze *fie* ca bărbat, *fie* ca femeie.[128] Astfel, puterea culturii se reprezintă singură în trupuri, le bate parcă pe o nicovală pînă reușește să le dea forma cerută. Ceea ce Rosalin Coward a numit într-un alt context „ideologiile dorințelor și orientărilor corecte" trebuie să se lupte — sperăm fără de succes — să-și găsească semnele în trup.[129] Argumentul lui Freud, care trece în zbor planat peste secole de cunoaștere anatomică, este un testament justificînd libertatea

cu care autoritatea naturii poate fi însuşită retoric spre a legitima creaţiile culturii.

Acesta este totuşi un argument care acţionează în condiţiile sale specifice şi, prin urmare, ilustrează cît de profund şi plenar operează cultura asupra trupului. În primul rînd, Freud a rămas toată viaţa un lamarckian. El credea în moştenirea caracteristicilor dobîndite, pe care le-a generalizat, incluzînd trăsături psihice, precum agresiunea şi nevoia. Nevoia, îi scria el colegului său Karl Abraham, nu este altceva decît „puterea ideilor inconştiente asupra trupului unei persoane, din care putem vedea unele reminiscenţe în isterie, pe scurt, «omnipotenţa gîndului»".[130]

Isteria este modelul supremaţiei minţii asupra materiei. Istericul, aidoma pacientului care simte dureri sau mîncărimi într-un membru care îi lipseşte, are simptome fizice ce desfid neurologia. Accesele, convulsiile, tusea şi strabismul istericului nu sînt rezultatul leziunilor, ci al încărcăturilor („cathexes") neurotice, al fixării patologice a energiilor libidinale pe unele părţi ale trupului. La isterici, cu alte cuvinte, părţi ale trupului sînt ocupate, luate în posesie, încărcate cu energii care se manifestă organic. (Termenul *Besetzung*, folosit de Freud, este tradus în engleză prin neologismul „cathexis". De asemenea, verbul *besetzen* are sensul de „a încărca", de exemplu un furnal; sau de „a îndesa", de exemplu o încărcătură explozivă într-o armă; sau de „a pune ceva la loc", precum o piatră de pavaj sau o piatră preţioasă.)

Freud ştia că locaşul natural al plăcerii erotice feminine este clitorisul şi că acesta intră în concurenţă cu vaginul — locaşul cultural necesar al plăcerii feminine. Marie Bonaparte relatează faptul că mentorul ei i-a dat să citească *Neger Eros*, cartea lui Felix Bryk. Autorul susţinea că triburile Nandi practică extirparea clitoridiană la fetele nubile de 17 şi 18 ani, pentru a favoriza transferul sensibilităţii orgiastice de la zona „infantilă" înspre vagin, unde trebuie în mod necesar să şi rămînă. Se presupunea că tribul Nandi nu era interesat să suprime plăcerea feminină, ci pur şi simplu să faciliteze redirecţionarea acesteia către scopurile sale sociale. Freud a atras atenţia Mariei Bonaparte asupra faptului că Bryk trebuie să fi fost familiarizat cu opiniile sale şi că ipoteza referitoare la transferul orgasmic practicată de tribul Nandi merita să fie cercetată.

Eforturile Mariei Bonaparte de a descoperi adevărul în cazul sexualităţilor „clitoridiană" versus „vaginală" la femeile cărora le-a fost excizat clitorisul s-au dovedit neconcludente; ea a oferit însă o formulare teoretică a transferului sensibilităţii erotice, care corespunde modului în care eu am înţeles teoria sexualităţii feminine a lui Freud. „Cred, scrie Bonaparte, că ritualul mutilărilor sexuale impus femeilor africane încă din vremuri imemoriale... constituie exact echivalentul fizic al intimidărilor psihice impuse în copilărie sexualităţii fetelor europene."[131] Oamenii „civilizaţi" nu mai caută să distrugă vechea reşedinţă a sensibilităţii — observaţie ironică pentru Bonaparte, de vreme ce ea aduna cazuri de extirpare europene şi chiar ea însăşi a suferit o operaţie chirurgicală dureroasă şi nereuşită pentru a-şi muta clitorisul mai aproape de

deschiderea vaginală, astfel încît să poată fi „normală, din punct de vedere orgasmic“ —, ci forțează ocuparea (sau „cathexis“) a unui nou organ prin mijloace mai puțin violente.

Dacă punem toate acestea laolaltă, argumentul lui Freud ar putea acționa astfel: indiferent de practicile polimorfe perverse, care au fost aplicate în trecutul îndepărtat sau în ziua de azi în rîndul copiilor și al animalelor, continuitatea speciilor şi evoluția civilizației depind de adoptarea de către femei a unei sexualități corecte. Pentru o femeie, a face trecerea de la clitoris la vagin înseamnă a accepta rolul social feminin pe care numai ea îl poate îndeplini. Fiecare femeie trebuie să se adapteze din nou la redistribuirea sensibilității care îi susține scopul, trebuie să rescrie în trupul ei istoria rasială a bisexualității. Dar neurologia nu este de nici un ajutor în acest caz. Dimpotrivă. Mişcarea devine astfel isteroidă, o schimbare care acționează împotriva structurilor organice ale trupului. Asemenea fenomenului membrului-lipsă, și acesta implică senzații care în realitate nu există acolo. A deveni femeie matură din punct de vedere sexual înseamnă prin urmare a trăi un oximoron, a deveni pentru totdeauna o „isterică normală“, pentru care o nevroză convertită este considerată „acceptabilă“.

Iar aceasta ne readuce la preocuparea lui Freud care, asemenea lui Shakespeare la sfîrșitul piesei *A douăsprezecea noapte*, trebuie într-un fel sau altul să se asigure că trupurile ale căror anatomii nu garantează predominarea sexului procreativ heterosexual se consacră totuși acelor roluri ce le-au fost desemnate. Freud însă este, pe de o parte, produsul biologismului din secolul al XIX-lea, care postulează două sexe cu organe și fiziologii distinctive și, totdată, pe de altă parte, produsul unui evoluționism care garantează adaptarea părților genitale la copulația heterosexuală. În sfîrșit, mitul cultural al orgasmului vaginal este relatat în limbaj științific. Și astfel, nu datorită neurologiei, ci în ciuda ei, o fetișcană devine idealul burghez vienez al femeii.

Închei această carte cu Freud nu pentru că el apare către sfîrșitul procesului de definitivare a diferențierii sexuale, ci pentru modul complex în care îi expune problemele. Poate că aș fi încheiat cu oamenii de știință, inclusiv unchiul meu Ernst Laqueur, care în anii '30 — cînd s-a descoperit existența hormonilor masculini la femeie şi a hormonilor feminini la bărbat — era preocupat de androginia endocrinologică. Dar acea preocupare era doar o versiune chimică a tipurilor de probleme deja ridicate de embriologia secoluolui al XIX-lea. Freud, tocmai pentru faptul că a distrus vechile categorii de bărbat şi femeie, a trebuit să muncească din greu și cu multă pricepere pentru a stabili altele noi. Cu toată pasiunea sa pentru biologie, acest gînditor proeminent al secolului XX a demonstrat cît de dificil este pentru cultură să potrivească trupul în categoriile indispensabile reproducerii biologice şi, implicit, a celei culturale. Existența a două sexe nu este consecința necesară, naturală a diferenței corporale. Și, desigur, nici existența unui singur sex nu poate fi o consecință, din aceleași motive. Modalitățile în care diferența sexuală a fost imaginată de-a lungul veacurilor sînt în mare măsură ferite de constrîngerile

exercitate de ceea ce se ştia de fapt despre diverse părţi anatomice, despre diverse procese fiziologice şi derivă, mai degrabă, din exigenţele retorice ale momentului. Bineînţeles că limbajul specific se schimbă în timp — versiunea freudiană a modelului unisexuat nu mai este articulată în acelaşi vocabular ca varianta galenică — şi acelaşi lucru se întîmplă şi cu spaţiul cultural. Dar, în esenţă, conţinutul discuţiilor despre diferenţa sexuală este descătuşat de fapte şi la fel de liber ca jocul minţii.

Note

1. Despre limbaj și trup

1. Jacques-Jean Bruhier, *Dissertation sur l'incertitude des signes de la mort* (Paris, 1749, ediția a II-a), 1.74–79.

2. Antoine Louis, *Lettres sur la certitude des signes de la mort, où l'on rassure les citoyens de la crainte d'être enterrés vivants* (Paris, 1752), pp. 53–54. În paginile introductive, el reproduce *verbatim* textul lui Bruhier.

3. John Maubray, *The Female Physician* (Londra, 1724), p. 49. Vezi Philippe Ariès, *The Hour of Our Death* (Knopf, New York, 1981), pp. 377–381, despre corelația dintre literatura erotică și cea medicală asupra morții, în secolul al XVIII-lea.

4. Totuși concepția inconștientă nu era considerată imposibilă. Pe această temă, există o tradiție folclorică ce ar merita să fie explorată. Îl vom evoca pe Lot care era atît de beat cînd a zămislit prunci pe rînd cu cele două fiice ale sale, încît „n-a știut nici cînd s-a culcat cu ea, nici cînd s-a sculat" (Geneza 19, 31–35). În povestea italiană „Regina adormită", mezinul regelui Spaniei găsește „o fecioară de o frumusețe angelică", ce fusese evident „vrăjită în timp ce dormea". El se dezbracă, intră în pat lîngă ea, și petrece „o noapte încîntătoare, fără ca aceasta să dea vreun semn că este conștientă de prezența lui". El îi lasă un bilet cînd pleacă; nouă luni mai tîrziu, ea naște un băiat. Vezi Italo Calvino, *Italian Folktales* (*Povești populare italienești*), trad. George Martin (Pantheon, New York, 1980), pp. xxiv, 207–213.

5. Nicholas Venette, *Conjugal Love, or the Pleasures of the Marriage Bed Considered in Several Lectures on Human Generation* (Londra, 1750), p. 41; această traducere în limba engleză este desemnată drept „ediția a XX-a". În secolul al XVIII-lea, existau cel puțin douăzeci și trei de ediții franceze, opt înainte de moartea lui Venette în 1698. Vezi Roy Porter, „Spreading Carnal Knowledge or Selling Dirt Cheap? Nicholas Venette's *Tableau de l'amour conjugal* in Eighteenth Century England", *Journal of European Studies*, 14 (1984), 233–255.

6. „Aristotle's Master Piece" în *The Works of Aristotle the Famous Philosopher* (Arno Press, New York, 1974), p. 9; *Aristotle's Masterpiece or the Secrets of Generation Displayed* (Londra, 1684), p. 29. Această lucrare, care urmează liber scrierea pseudo-aristotelică *Problemata*, a fost intens reeditată, de pe la mijlocul secolului al XV-lea și pînă prin anii '30, dacă nu chiar pînă în prezent. Vezi D'Arcy Power, *The Foundation of Medical Histo-*

ry (Williams and Williams, Baltimore, 1931), pp. 147–178; Roy Porter, „The Secrets of Generation Displayed: *Aristotle's Masterpiece* in Eighteenth Century England", număr special din *Eighteenth Century Life*, 11 (1985), 1–21; Janet Blackman, „Popular Theories of Generation: The Evolution of Aristotle's Works", în *Health Care and Popular Medicine in Nineteenth Century England,* ed. J. Woodward şi D. Richards (Croom Helm, Londra, 1977), pp. 56–88. În America, au fost mai bine de douăzeci şi şapte de ediţii, numai înainte de 1820; vezi O. T. Beall, „*Aristotle's Masterpiece* in America: A Landmark in the Folklore of Medicine", *William and Mary Quarterly*, 20 (1963), 207–222.

7. Michael Ryan, *A Manual of Jurisprudence and State Medicine* (Londra, 1836, ediţia a II-a), pp. 246, 488. Ryan îl citează pe Robert Gooch, *A Practical Compendium of Midwifery* (Londra, 1831), ca sursă a poveştii rîndaşului, iar pentru alte poveşti similare, îşi trimite cititorii la E. Kennedy, *Obstetric Medicine* (Londra, 1834), care este într-adevăr o sursă bogată. Povestea rîndaşului este o variantă a poveştii muncitorului agricol din eseul lui Montaigne *Despre beţie:* o „văduvă cu o reputaţie impecabilă" rămîne inexplicabil gravidă; ea promite că îl va ierta şi se va mărita cu tatăl copilului, numai dacă el îşi va recunoaşte fapta. Unul dintre muncitorii ei agricoli mărturiseşte că a surprins-o o dată „dormind atît de adînc lîngă cămin, şi într-o postură atît de indecentă, încît a putut să se bucure de ea, fără s-o trezească". *The Complete Essays of Montaigne*, trad. Donald M. Frame (Stanford University Press, Stanford, 1965, p. 246). Pînă în secolul al XIX-lea, poveştile de acest tip nu au devenit dovezi ale vreunui adevăr generale asupra relaţiei dintre orgasm şi concepere. De asemenea, vezi Heinrich von Kleist, *Marchiza de O...*, în care protagonista descoperă că este inexplicabil gravidă. Mary Jacobus relatează pe larg această poveste în „In Parenthesis: Immaculate Conception and Feminine Desire", *Body/Politics: Women and the Discourses of Science*, ed. Mary Jacobus, Evelyn Fox Keller şi Sally Shuttleworth (Routledge, Londra, 1990), pp. 11–28.

8. Filon, *Legum allegoriae*, 2.7, citat de Peter Brown în „Sexuality and Society in the Fifth Century A.D.: Augustine and Julian of Eclanum", *Tria corda: Scritti in onore di Arnaldo Momigliano*, ed. E. Gabba (New Press, Como, 1983), p. 56.

9. Am preluat termenul de „lipsă de pasiune", „apatie" („passionlessness") precum şi o interpretare a semnificaţiei sale politice de la începutul secolului al XIX-lea din articolul deschizător de drumuri al cercetătoarei Nancy Cott, „Passionlessness: An Interpretation of Victorian Sexual Ideology, 1790–1850", *Signs*, 4.2 (1978), 219–236.

10. Nemesius din Emesa, *On the Nature of Man*, ed. William Tefler (Westminster Press, Philadelphia, 1955), p. 369.

11. *Aristotle's Master Piece*, ed. Arno Press, p. 3.

12. Galen, *De semine*, 2.1, in *Opera omnia*, ed. C. G. Kuhn, 20 volume (Leipzig, 1821–1833), 4.596.

13. Heinrich von Staden, *Herophilus: The Art of Medicine in Early Alexandria* (University Press, Cambridge, 1989), pp. 168, 185–186, 234.

14. Michel Foucault, *The History of Sexuality*, trad. Robert Hurley, vol. 1 (Pantheon, New York, 1978); Lawrence Stone, *Family, Sex and Marriage in England, 1500–1800* (Harper and Row, New York, 1977); Ivan Illich, *Gender* (Pantheon, New York, 1982).

15. Jacques-Louis Moreau, *Histoire naturelle de la femme*, vol. 1 (Paris, 1803), p. 15, care ilustrează tema întregului volum.

16. J. L. Brachet, *Traité de l'hystérie* (Paris, 1847), pp. 65–66, citată de Janet Beizer în manuscrisul „The Doctor's Tale: Nineteenth Century Medical Narratives of Hysteria".

17. Patrick Geddes și J. Arthur Thompson, *The Evolution of Sex* (Londra, 1889), p. 266. Geddes și colegul său dezvoltă teza că „sexele diferă fundamental în funcție de schimbările anabolice și catabolice", in *Sex* (Williams and Norgate, Londra, 1914), pp. 77–80.

18. John J. Winkler, „Laying Down the Law: The Oversight of Men's Sexual Behavior in Classical Athens", în *Sex Before Sexuality*, ed. David Halperin, John J. Winkler și Froma Zeitlin (Princeton University Press, Princeton, 1990), pp. 171–209.

19. Peter Brown, *The Body and Society: Men, Women, and Sexual Renunciation in Early Christianity* (Columbia University Press, New York, 1988), pp. 167–168, 294–295.

20. Barbara Metcalf, *Perfecting Women: Maulana Ashraf'Ali Thanawi's Bihisti Zewar* (University of California Press, Berkeley, 1990).

21. Caroline Bynum, *Holy Feast and Holy Famine: The Religious Significance of Food to Medieval Women* (University of California Press, Berkeley, 1987).

22. Această dereglare genetică este prezentă în trei sate din Republica Dominicană, unde este cunoscută ca starea de „penis at twelve". Vezi Julianne Imperato-McGuinley et al., „Steroid 5-Alpha-Reductase Deficiency in Man: An Inherited Form of Male Pseudo-Hermaphroditism", *Science*, 186 (1974), pp. 1213–1215.

23. Angus McLaren, „The Pleasures of Procreation: Traditional and Bio-Medical Theories of Conception", în *William Hunter and the Eighteenth-Century Medical World*, ed. W. F. Bynum și Roy Porter (University Press, Cambridge, 1985), p. 340.

24. Esther Fischer-Homberger, „Herr und Weib", *Krankheit, Frau und andere Arbeiten zur Medizinsgeschichte der Frau* (Huber, Berna, 1979). Această lucrare asupra stării de declin a procreației face parte dintr-o dezbatere sofisticată privind importanța — aflată în declin — acordată potenței sexuale și creșterea semnificației „potenței" mentale la bărbați, pe care autorul o consideră în schimb un indicator al trecerii de la familie la funcțiile publice, ca marcă a statutului social. Tot mai mult, medicii considerau sistemul nervos și creierul ca structură organizatoare a trupului uman; reprodu-

cerea, privită acum ca proces feminin, era retrogradată ca semn al statutului social.

25. George W. Corner, „The Events of the Primate Ovarian Cycle“, *British Medical Journal*, 4781 (23 august 1952), 403.

26. Anne Fausto-Sterling, *Myths of Gender* (Basic Books, New York, 1985). Această carte nu se ocupă prea mult de studiile demitizante asupra diferenței biologice, cît de demonstrarea faptului că așa-zisele diferențe de sex comportamentale sînt de fapt diferențe de gen.

27. Vezi Londa Schiebinger, *The Mind Has No Sex? Women in the Origins of Modern Science* (Harvard University Press, Cambridge, 1989), pp. 191–200.

28. Michel Foucault, *The Order of Things* (Vintage Books, New York, 1973), pp. 30–31.

29. Maurice Godelier, „The Origins of Male Domination“, în *New Left Review*, 127 (mai–iunie 1981), 17.

30. Pentru trei formulări recente și diferite ale acestei chestiuni, vezi Evelyn Fox Keller, „The Gender/Science System: or, Is Sex to Gender as Nature Is to Science?“, *Hypathia*, 2 (toamna anului 1987), 37–49; Donna Haraway, „Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective“, in *Feminist Studies*, 14 (toamna anului 1988), 575–599; Linda Alcoff, „Cultural Feminism versus Post-Structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory“, *Signs*, 13 (primăvara anului 1988), 405–436.

31. Gayle Rubin, „The Traffic in Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex“, în *Toward an Anthropology of Women,* ed. Rayna R. Reiter (Monthly Review Press, New York, 1975), pp. 158–159. Folosind cuvintele lui Nancy F. Cott, „Feminismul nu este altceva decît un paradox. El militează pentru libertăți individuale, mobilizînd solidaritatea sexuală. Proclamă diversitatea femeilor, susținînd totodată că femeile își recunosc unitatea.“ Vezi lucrarea ei „Feminist Theory and Feminist Movements: The Past Before Us“, în *What is Feminism: A Re-Examination,* ed. Juliet Mitchell și Ann Oakley (Pantheon, New York, 1986), p. 49.

32. Sherry B. Ortner și Harriet Whitehead, „Introduction: Accounting for Sexual Meanings“, în *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*, ed. Ortner și Whitehead (University Press, Cambridge, 1981), p. 1.

33. „Variations on Common Themes“, în *New French Feminism*, ed. Elaine Marks și Isabelle de Courtivron (Schocken, New York, 1981), p. 218.

34. În afară de Alcoff, nota 30 de mai sus, vezi Joan W. Scott, „Deconstructing Equality versus Difference: Or, the Uses of Post-Structuralism Theory for Feminism“, și Mary Poovey, „Feminism and Deconstruction“, în *Feminist Studies*, 14 (primăvara anului 1988), 33–50, 50–66.

35. Julia Kristeva, „Women's Time“, trad. Alice Jardine și Harry Blake, *Signs*, 6 (toamna anului 1981), 33–34.

36. Joan Scott, „Gendre: A Useful Category of Historical Analysis", *American Historical Review*, 91 (decembrie 1986), 1065, 1067; sublinierile îmi aparțin.

37. Catharine A. MacKinnon, în *Toward a Feminist Theory of the State* (Harvard University Press, Cambridge, 1989), p. xiii, afirmă că va folosi sexul și genul ca fiind „relativ interschimbabile"; definiția genului este luată din lucrarea sa „Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", *Signs*, 7 (primăvara anului 1982), 533, citată într-un editorial util asupra diverselor semnificații ale genului, în *Signs*, 13 (primăvara anului 1988), 399–402. Pentru MacKinnon asupra „diferenței de gen", vezi *Feminism Unmodified* (Harvard University Press, Cambridge, 1987), pp. 3, 46–62.

38. Ruth Bleier, *Science and Gender: A Critique of Biology and Its Theories on Women* (Pergamon Press, New York, 1984), p. 80. Cînd vorbește despre diferențele sexuale, Bleier se referă pe larg, dar nu întotdeauna, la diferențele comportamentale și nu la cele morfologice sau biochimice. După părerea mea, afirmațiile ei se cer înțelese în sensul că așa-zisele diferențe de gen nu numai că nu sînt naturale, dar teoriile anterioare în care prima politicul și care interpretau sexul drept o categorie biologică duc la căutarea unor elemente comportamentale analoage.

39. Foucault, așa cum au evidențiat feminiștii, s-a limitat în general la definirea egoului masculin. Astfel, faptul că el folosește pronumele masculin este mai mult decît convențional. Totuși nu există nici un motiv pentru care metoda lui să nu poată fi aplicată definirii egoului, folosind categoria genului sau — dacă așa ceva este posibil — fără a apela la gen. Referitor la noțiunea lui Nietzsche asupra lumii ca operă de artă, cît și în ceea ce privește relevanța acesteia pentru antiesențialismul lui Foucault, m-am bazat pe Alexander Nehamas, *Nietzsche: Life as Literature* (Harvard University Press, Cambridge, 1985); citat din p. 3. Împărtășesc punctul de vedere al lui Foucault și prin extensie al lui Nietzsche, însă sînt de acord cu Nehamas că unele interpretări ale lumii sînt mai reușite decît altele.

40. Jeffrey Weeks, *Sexuality and Its Discontents* (Routledge, Londra, 1985), p. 122. Este un ghid extrem de util, de bine documentat și de profund, asupra „subiectului sexului".

41. Foucault, *History of Sexuality*, 1.157.

42. Ernst Laqueur a fost unul dintre descoperitorii estrogenului. El a izolat hormonul „feminin" din urina unor armăsari, făcînd să crească prin aceasta posibilitatea incomodă a androginiei endocrinologice, chiar în momentul în care știința părea să fi descoperit în sfîrșit baza chimică a diferenței sexuale.

43. Articolul lui Werner Laqueur a fost publicat în *Acta Brevia Neelandica*, 6 (1936), 1–5. Așa-numitul „uterus masculinus", acum denumit „utricula prostatică", este un fel de pungă mică, ce se află înăuntrul prostatei. El reprezintă „rămășițele acelei părți a canalului müllerian [sinusul urogenital] din care, la femeie, se formează vaginul". Cu alte cuvinte, „uterus masculi-

nus" este vaginul remanent, numit așa datorită faptului că era cîndva considerat o rămășiță a unei structuri din care derivă uterul și partea superioară a vaginului. De asemenea, vezi Keith L. Moore, *The Developing Human* (Saunders, Philadelphia, 1977, ediția a II-a), pp. 235–237.

44. Sarah Kofman, *The Enigma of Woman*, trad. Catharine Porter (Cornell University Press, Ithaca, 1985), pp. 109–110.

45. „Astfel, *heimlich* este un cuvînt a cărui semnificație evoluează către ambivalență, pînă cînd în cele din urmă coincide cu opusul său, *unheimlich*." În lumina modelului unisexuat, cu insistența sa asupra vaginului ca penis interior, toate acestea devin și mai ciudate: „Totuși acest loc *unheimlich*, scrie Freud, este intrarea în vechiul *Heim* (cămin) al tuturor ființelor umane, în locul în care fiecare a sălășluit odată, la început." Freud, „The 'Uncanny'" (1919), *Studies in Parapsychology*, ed. Philip Rieff (Collier, New York, 1963), pp. 30, 51.

46. Vezi Evelyn Fox Keller, *Reflections on Gender and Science* (Yale University Press, New Haven, 1985), pp. 177–179.

47. François Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, trad. Betty E. Spillmann (Pantheon, New York, 1973; 1970 în limba franceză), p. 16. Pentru activitatea sa în genetica moleculară, Jacob a primit Premiul Nobel. Folosesc termenul de „narațiuni" pentru toate acele contexte în care figurează trupul, toate poveștile spuse despre el. Înainte foloseam termenul mult mai limitat de „metaforă", care în sensul său strict este prea restrictiv.

48. Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, în *Auguste Comte and Positivism*, ed. G. Lenzer (Harper and Row, New York, 1975), p. 178; sublinierile îmi aparțin. Pozitivismul, folosit mai întîi în mod sistematic ca termen de către Saint-Simon și apoi preluat de Comte prin anul 1830 este concepția — extrem de influentă — conform căreia o cunoaștere obiectivă, științifică a naturii nu numai că este posibilă, dar ar putea fi chiar baza regenerării sociale.

49. Emile Durkheim, *The Division of Labor in Society*, trad. W. D. Halls (Free Press, New York, 1984), p. 14. Îi mulțumesc studentului meu Paul Friedland pentru prezenta referire, precum și pentru cea anterioară.

50. Barbara Johnson, *The Critical Difference*, citată în *Writing and Sexual Difference*, ed. Elizabeth Abel (University of Chicago Press, Chicago, 1982), p. 1. Faptul că am înțeles această epigramă se datorează exegezei lui Jane Gallop, „*Writing and Sexual Difference*: The Difference Within", la Abel, pp. 283–291.

51. Sînt de acord cu aceasta și răstorn comentariul făcut de Elizabeth Abel, în introducerea sa la *The Critical Difference*.

52. Charles Darwin, „On the Two Forms, or Dimorphic Condition, in the Species of *Primula*, and on Their Remarkable Sexual Relations", în *Collected Papers of Charles Darwin*, ed. Paul H. Barrett (University of Chicago Press, Chicago, 1980, două volume într-unul), 2.61.

53. Vezi revista literară cu privire la diviziunea sexuală a muncii, în Michael T. Ghiselin, *The Economy of Nature and the Evolution of Sex* (University of California Press, Berkeley, 1974), pp. 99–137.

54. George Ewart Evans și David Thomson, *The Leaping Hare* (Faber, Londra, 1972), pp. 24–25; Gilbert H. Herdt, *Guardians of the Flute* (McGraw-Hill, New York, 1981), p. 154. Sambia este un trib din munții Noii Guinee; bărbații par să creadă că ingerarea spermei este un pas necesar ca să devii un adevărat mascul și ca atare practică felația cu alți bărbați, ca parte a unei perioade prelungite de tranziție către maturitate.

55. Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (University of Chicago Press, Chicago, 1966), p. 46 și capitolul 2 în general. De asemenea, vezi Edmund Leach „Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse“, în *New Directions in the Study of Language*, ed. Eric H. Lenneberg (MIT Press, Cambridge, 1964).

56. Leonore Davidoff și Catherine Hall, *Family Fortunes* (University of Chicago Press, Chicago, 1987); lucrarea lor este un model al studiilor la care mă refer.

57. Frederic Harrison, „The Emancipation of Women“, *Fortnightly Review*, 298 (1 octombrie 1891), 442, 448. Harrison, marele pozitivist englez, a ținut această conferință la aniversarea morții lui Comte. Mai jos, discut replica lui Millicent Fawcett în cadrul acestei dezbateri, ca fiind printre cele mai progresive în chestiunea femeii.

58. Asupra genului în filmele axate pe violență, vezi Carol C. Clover, „Her Body, Himself: Gender in Slasher Film“, *Representations*, 20 (toamna anului 1987), 187–228. Despre „triumful contractului și ‘individualului’ asupra diferenței sexuale“ la de Sade, vezi Carole Pateman, *The Sexual Contract* (Stanford University Press, Stanford, 1988), p. 186. De fapt, teoria contractului acționează într-un model asexuat, pe care îl discut mai jos. Ideea lui Pateman este cel mai bun tratament pe care-l cunosc, cu privire la implicațiile individualismului liberal în teoriile diferenței sexuale.

59. În afară de lucrarea lui Bleier, *Science and Gender*, și de cea a lui Fausto-Sterling, *Myths of Gender*, vezi Lynda Birke, *Women, Feminism, and Biology* (Methuen, New York, 1986).

60. Elizabeth Fee, „Nineteenth Century Craniology: The Study of the Female Skull“, *Bulletin of the History of Medicine*, 53 (1979), 433. Asupra tendințelor în știință, vezi Sandra Harding și Jean F. O'Barr, *Sex and Scientific Inquiry* (University of Chicago Press, Chicago, 1987).

2. Destinul înseamnă anatomie

1. Galen, *On the Usefulness of the Parts of the Body*, trad. Margaret Tallmadge May, 2 volume (Cornell University Press, Ithaca, 1968), 2.628–629; de aici încolo prescurtată *UP*. Denis Diderot, *Rameau's Nephew*

and Other Works, trad. Jacques Barzun și Ralph H. Bowen (Bobbs-Merrill, Indianapolis, 1964), p. 135.

2. Galen, *On the Natural Faculties*, trad. Arthur John Brock, Loeb Classical Library (Harvard University Press, Cambridge, 1952), 3.2, pp. 227–229. *Anatomia porcis*, a lui Cophonis, text apocrif galenic, produs al celebrei școli medicale din Salerno — în secolul al XII-lea — începe discutarea uterului ca organ astfel alcătuit încît orice secreții în exces ar genera femeia timp de o lună, fluxul ei menstrual, să poată fi trimise acolo, „precum apa de santină a întregului trup (*tanquam ad sentinam totius corporis*)". Acest organ este în primul rînd un loc de depozitare. Și, ca o reflecție tîrzie, autorul adaugă că este totodată și cîmpul reproducerii. Vezi George W. Corner, *Anatomical Texts of the Earlier Middle Ages* (Carnegie Institute, Washington, 1927), pp. 50, 53.

3. Vezi Isidor din Sevilla, *Etimologias*, ed. José Oroz Reta și Manuel A. Marcos Casquero (Biblioteca de Autores Christianos, Madrid, 1983), 12.1.134, pentru *uterum* în relație cu *caulis*; în această ediție a celebrei lucrări *Etymologiarum*, textul latin este identic cu cel al ediției clasice a lui W. M. Lindsay (Oxford, 1911). Forța propoziției este oarecum umbrită atunci cînd Isidor continuă să spună că uterul seamănă cu un mic lujer (*cauliculus*); acest cuvînt, înrudit cu latinescul și grecescul *caulis*, era termenul preferat pentru penis al celebrului scriitor Celsus și a fost folosit metaforic pentru membrul masculin și de către Petronius în *Satyricon* 132.8. Vezi J. N. Adams, *The Latin Sexual Vocabulary* (Duckworth, Londra, 1982), pp. 26–27.

Poate că asocierea antică a uterului cu stomacul/pîntecele explică ceea ce pare a fi o afirmație bizară — date fiind cunoștințele anatomice ale vremii — că uterul deplasat, care presează partea superioară a abdomenului, provoacă senzația de sufocare și în general o senzație de contractare, caracteristică isteriei. Dacă interpretăm aceasta literal, nu am mai avea nici o explicație pentru isteria masculină sau pentru cum își închipuiau anticii că uterul își croia drum printre diferitele organe și compartimentări plasate deasupra sa. Dacă însă ne imaginăm uterul ca spațiu/pîntece, cavitate/stomac retentive, cauza isteriei este localizată corect. Părerea mea este că medicina antică este mai puțin interesată de cauzele organice specifice decît de metaforele corporale care se corelează cu simptomele.

4. Isidor acordă mare importanță rădăcinilor cuvîntului *uterum* însemnînd pîntece, însă el discută separat despre *agualiculus* (stomac), la 11.1.136. Și acest cuvînt are sens de receptacul, prin urmare de pîntece. Vezi Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, pp. 100–101. Remarcăm aceasta atunci cînd vorbind cu copiii mai mici preferăm să ne exprimăm la modul: „Mămica are un bebe în burtică"; așadar, atunci cînd vrem să fim vagi cu privire la anatomie. Despre vulvă–vagin–poartă către pîntece, vezi Pseudo-Albertus Magnus, *De secretis mulierum* (ediția 1665), pp. 12, 19, sau *Anatomia Magistri Nicolai Physici*, în Corner, *Anatomical Texts*, p. 85.

5. Isidor din Sevilla, *Etymologiarum* 11.1.139.

6. Nu ne ajută cu nimic faptul că *sinus*–sîn–vagin sau uter (ca în *sinus muliebris*) ar putea să însemne şi penis, ca în accepţia lui Lactantius (*sinus pudendus*). Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, pp. 90–91.

7. Despre natura căldurii şi diferenţa dintre cantitatea şi calitatea sa, vezi Everett Mendelsohn, *Heat and Life: The Development of the Theory of Animal Heat* (Harvard University Press, Cambridge, 1964), pp. 17–26, în special nr. 58.

8. *UP* 2.629. Galen nu a inventat metafora referitoare la ochii cîrtiţei ca un caz paradigmatic al versiunii imperfecte a unei structuri desăvîrşite întîlnite în altă parte. Vezi Aristotel, *Historia animalium*, 1.9.491b26 ş.urm. şi 4.8.533a1–13; de aici înainte prescurtat *HA*.

9. Aristotel [?], *Economics*, 2.3.1343b25–1344a8. Am folosit pe parcursul acestei lucrări traducerea lui Jonathan Barnes, ed., *Complete Works of Aristotle*, 2 volume (Princeton University Press, Princeton, 1984), dar am verificat termenii şi argumentele critice pentru expunerea mea în textele clasice greceşti.

10. Despre reproducere şi teoria cauzalităţii la Aristotel, vezi Anthony Preus, „Galen's Criticism of Aristotle's Conception Theory", *Journal of the History of Biology*, 10 (primăvara anului 1977), 78, şi în linii mari lucrarea sa „Science and Philosophy in Aristotle's *Generation of Animals*", *idem*, 3 (primăvara anului 1970). *Generation of Animals* (de aici încolo prescurtată *GA*) nu numai că începe (1.1.715a3), dar se şi încheie (5.5.789b3) cu discutarea cauzei. A. L. Peck evidenţiază importanţa unei teorii a cauzalităţii în gîndirea lui Aristotel şi expune extrem de clar modul în care acesta dezvoltă o astfel de teorie în opera sa privind reproducerea; vezi introducerea la *GA*, Loeb Classical Library (Harvard University Press, Cambridge, 1958), pp.

11. *GA* 1.2.716a13–14, 716a20–22; 4.3.768a25–28. Bărbatul şi femeia sînt „opuşi", în *Metaphysics*, 10.9.1058a29–30. Am luat această formulare cu privire la relaţia dintre biologie şi un model de filiaţie de la Giulia Sissa, „Subtles Bodies", în *Fragments for a History of the Human Body*, partea a treia, ed. Michel Faher et al., *Zone*, 5 (1989), 154, n. 6.

12. *GA* 4.1.765b35 ş.urm. Pentru *perineos*, folosit cu referire la organele genitale externe ale femeii, vezi *HA* 1.14.493b9–10. Ele sînt numite *aidoion* în *HA* 1.14.493b2; cele masculine sînt denumite cu acelaşi termen în *HA* 2.1.500a33–b25. Vezi de asemenea, Peck, *GA*, p. 388, nr. c; pentru *pudenda*, vezi Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 66.

13. *GA* 1.2.716a19–b1; *HA* 1.13.493a25. În *HA* 1.2.489a10–14, Aristotel defineşte „masculul" drept cel care ejaculează în altcineva, iar „femela" drept cea care ejaculează în ea însăşi; un efort comod şi ambiguu de a întemeia diferenţa pe anatomie şi fiziologie.

14. *HA* 9.50.632a22. Pun „ovare" între ghilimele, pentru că Aristotel nu recunoaşte existenţa testiculelor feminine şi nici un scriitor, înainte de sfîrşitul secolului al XVII-lea, nu a imaginat organul pe care acum îl numim

„ovar“ ca sursă a ovulului. Organul, la a cărui extirpare s-a referit Aristotel, a fost „tăiat din locul în care la vieri se găsesc testiculele, acela aflîndu-se prins de cele două compartimente ale pîntecelui“.

15. Această afirmație este dificil de acceptat, deoarece relația dintre organele genitale și gen este deosebit de complicată, după cum sugerează studiile lui Robert Stoller asupra cazurilor de sex ambiguu sau „stabilit greșit.“ Vezi lucrarea sa *Sex and Gender* (Science House, New York, 1968), și *Transsexualism and Sex Reassignment,* ed. Richard Green și John Money (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1969).

16. *GA* 1.7.718a23. Aceasta funcționează, deoarece „ceea ce este dus prea departe se răcește“.

17. Eva Keuls, *The Reign of the Phallus* (Harper and Row, New York, 1985), pp. 68–69.

18. *GA* 1.4.717a26–30. Corelația aristotelică între sistemele reproductiv și digestiv se bazează pe un loc comun, și anume pe faptul unanim cunoscut că atît produsele generative cît și cele ale sistemului digestiv sînt reziduuri. Astfel, în *GA* 1.20.728a201–24, Aristotel spune că, așa cum diareea este cauzată de amestecul insuficient al sîngelui în intestine, „în mod similar, toate scurgerile de sînge, inclusiv sîngele menstrual, sînt cauzate de vasele sanguine“, deși prima condiție este morbidă, iar ultima nu. Totuși descărcarea menstruală este rezultatul unui eșec, al faptului că femeia nu este atît de fierbinte ca bărbatul și deci este incapabilă în cele din urmă să amestece reziduurile și să producă sperma.

19. Aristotel folosește termenul foarte specializat *kapria* (parte a scroafei) pentru organul a cărui extirpare produce rezultatele dramatice pe care le descrie. *Kapria* este „virusul scroafei“, un lichid secretat de scroafă asemănător substanței spermatice (*gones*, material generativ) care se prelinge din organele genitale ale iepelor, în perioada căldurilor. Ultima substanță, *hippomanes,* aparent o versiune a materiei negre de pe capul unui mînz nou-născut, „seamănă cu virusul scroafei (*kapria*) și este foarte căutată de femeile care se ocupă cu leacurile“, spune Aristotel (*HA* 6.18.572a21–23). În Renaștere, această substanță — *hippomanes* — era încă socotită un afrodisiac. Aristotel pare a sugera că *hippomanes* ca fluid este produs exclusiv de iepele fecundate de vînt, dar că acest cuvînt se referă și la steaua din frunte a mînjilor, indiferent cum ar fi aceștia concepuți. Termenul grecesc clasic pentru ovare era *orcheis* (testicule) sau *didymoi* (gemeni); versiunea latinească *orchis* se referea la o floare. Se spune că ovarele au fost descoperite de către Herophilus din Alexandria în secolul al III-lea a.Chr. Vezi Staden, *Herophilus*, pp. 167–168. Nici cuvîntul „ovar“, nici „ovum“, nu au fost folosite cu sensul cunoscut pînă către sfîrșitul secolului al XVII-lea.

20. *GA* 1.3.716b33 și în general *HA* 1.17.497a30–31. Această similitudine funcționează datorită faptului că ambele ligamente suspensoare, inclusiv probabil ceea ce noi numim tuburile fallopiene, sînt imaginate ca fiind „coarne ale uterului“; apoi ovarele devin analoagele vizuale ale testiculelor

astfel încît — în descrierea lui Galen — corpul uterului devine scrotul femeii.

21. Vezi Soranus, *Gynecology*, trad. Owsei Temkin (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1956), 9.1.16, p. 14, și p. 10, nr. 6, unde Temkin subliniază faptul că termenul folosit pentru tub este același ca pentru penis. În secolul I a. Chr., Celsus folosea cuvîntul *caulis* (lujer), pe care îl preluase din grecescul *kaulos*, ca termen clasic pentru penis. Caelius Aurelius folosea *kaulos* ca echivalent pentru *aidoion*, care era un cuvînt obișnuit, întrebuințat atît pentru penis, cît și pentru *pudendum* feminin. El și alți autori latini de scrieri medicale considerau că *aidoion* înseamnă *ueretrum*, un alt cuvînt latin obișnuit, frecvent folosit pentru penis. Vezi Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, pp. 26–27, 52–53.

22. Julius Pollux, *Onomasticon*, ed. Eric Bethe (Teubner, Leipzig, 1900), 2.171. Pollux a fost puțin cunoscut în Antichitate, dar tipărirea în 1502 a textului său, precum și edițiile următoare în latină și greacă apărute în epoca Renașterii au fost o sursă extrem de importantă pentru noua terminologie anatomică nonarabă.

23. *HA* 10.4.636a6–7. Dacă acest scriitor ar avea în minte ideea lui Soranus, l-ar determina să spună că uterul ejaculează în propriul prepuț. Adevăratul Aristotel scria frecvent despre un uter care respiră în materie — o atrage ca o ventuză — însă el nu este convins că uterul ejaculează spermă (spre exemplu, *GA* 2.4.739b1–20 și *HA* 7.3.583a15–16).

24. G. E. R. Lloyd, *Science, Folklore, and Ideology* (University Press, Cambridge, 1984), pp. 107–108.

25. Aristotel susține că deși femeile și bărbații sînt „opuși“, ei nu sînt specii separate, deoarece diferă numai ca materie, dar nu și ca formulă, așa cum un negru diferă de un alb doar incidental, la culoare. Femeile diferă de bărbați nu în același mod cum diferă un cerc de un triunghi, ci așa cum un cerc sau triunghi dintr-un anumit material diferă de un cerc sau un triunghi dintr-un alt material. Vezi *Metaphysics,* 10.1058a29 ș.urm. și *HA* 5.11.538a13.

26. Pseudo-Aristotel, *Problems*, 1.50.865a33 ș.urm. De asemenea, flegma are o relație complicată cu căldura și inflamarea ca și în cazul teoriei susținute de Platon, Hipocrat și alții, conform căreia sperma derivă din creier și din materia spinală, mai degrabă decît din sînge.

27. Vezi notele științifice în Iain M. Lonie, *The Hippocratic Treatises: "On Generation", "The Seed", "On the Nature of the Child", "Diseases IV"*, în seria *Ars Medica: Texte und Untersuchungen zur Quellenkunde der Alten Medizin* (Walter de Gruyer, Berlin, 1981), pp. 124–132, 102–103, 227–279, care subliniază evidența limitelor fluide.

28. Isidor, *Etymologiarum*, 11.1.77. Galen discută convertibilitatea sîngelui și laptelui, dînd detalii clinice, în *UP* 2.639. Vezi, de asemenea, Hipocrat, *Aphorisms*, 5.37, 52.

29. *The Seven Books of Paulus Aegineta*, trad. Francis Adams (Londra, 1844), 3.609–614; Aetios din Ameda, *Tetrabiblion*, trad. James V. Ricci

(Blakiston, Philadelphia, 1950), capitolele 4 și 26; Soranus, *Gynecology*, pp. 18–19. Aceste observații sînt absolut obișnuite și îi citez pe Paulus Aegineta, Aetios și Soranus în principal ca autorități medicale, numai pentru că ei furnizează lucrări de mare accesibilitate și coerență. De asemenea, din punct de vedere clinic, au un spirit de observație pătrunzător, cu toate că nu în sensul convingerilor antice. De exemplu, despre concepțiile moderne asupra motivelor pentru care exercițiul fizic, oboseala, obezitatea sau slăbirea excesivă au ca rezultat amenoreea, vezi Leon Speroff et al., *Clinical and Gynecological Endocrinology and Infertility* (Willimans and Wilkins, Baltimore, 1983), capitolele 1 și 5, în special pp. 171–177.

30. *HA* 10.5.637a18–19. Pentru fig. 2, vezi Zelda Boyd, „'The Grammarian's Funeral' and the Erotics of Grammar", *Browning Institute Studies*, vol. 16, ed. Robert Viscusi (Browning Institute, Southwestern College, 1988), p. 5. Despre gîtlejul/gîtul pîntecelui, vagin sau cervix, vezi Ann Hanson și David Armstrong, „The Virgin's Voice and Neck: Aeschylus, *Agamemnon 245* and Other Texts", *British Institute of Classical Studies*, 33 (1986), 97–100; și Lloyd, *Science, Folklore*, pp. 326–327. În *De uteri dissectione 7*, Galen spune că „Herophilus aseamănă natura uterului [cervixului?] cu partea superioară a traheei"; Staden, *Herophilus*, p. 217.

31. Hipocrat, *Aphorisms* 32 și 33 și *Epidemics* 1.16, în *The Medical Works of Hippocrates*, ed. John Chadwick și W. N. Mann (Oxford University Press, Oxford, 1950). Aceste observații clinice aveau să fie repetate timp de două mii de ani. Spre exemplu, un medic renascentist relatează că o femeie care suferea de migrene datorită faptului că nu avea menstruație s-a ușurat temporar atunci cînd „aceasta a fost în cele din urmă eliminată prin vomă". Durerile au reapărut și au fost definitiv eliminate cînd medicul i-a luat sînge femeii din gleznă, ceea ce „a determinat ca menstruația să-i vină regulat, sîngele scurgîndu-i-se din partea firească". Antonio Beniveni (1443–1502), *De abditis nonnullis ac mirandis morborum et sanationum causis*, trad. Charles Singer (Charles C. Thomas, Springfield, 1954).

32. Soranus, *Gynecology*, p. 19. El observă de asemenea că — între altele — cantitatea de sînge menstrual este mai mică la „profesoarele de canto și la femeile care călătoresc departe de casă". Interconexiunile dintre fluide par a fi nenumărate. Astfel, Albertus Magnus susținea că stimularea sexuală, atît la bărbați, cît și la femei, provoacă ejacularea unei substanțe, cam între spermă și transpirație. James R. Shaw, „Scientific Empirism in the Middle Ages: Albertus Magnus on Sexual Anatomy and Physiology", *Clio Medica*, 10.1 (1975), 61.

33. *GA* 1.19.727a11–15; *HA* 7.10.587b32–588a2; acest pasaj urmează relatării lui Aristotel despre motivele pentru care femeile cu lactație nu mai au menstruație.

34. *GA* 1.19.727a31 ș.urm.; *HA* 7.2.582b30–583a4; pentru corelația dintre lapte și spermă, vezi *HA* 3.20.521b7; despre lapte, sînge și spermă, *GA* 4.4.771a4 ș.urm. Aici îl citez pe Aristotel, datorită importanței sale în gîndi-

rea occidentală asupra subiectului, însă aceste păreri constituie locuri comune în toate scrierile antice, precum și în cele de mai tîrziu, ba chiar și în scrierile care nu țineau direct de tradiția aristotelică.

35. Vezi mai jos, Capitolul 5, asupra motivelor pentru care aceste descoperiri au făcut mai plauzibil, dar nu au determinat, modelul bisexuat și de ce ar fi anacronică utilizarea termenilor moderni de „spermă" și „ovul" pentru a denumi ceea ce au observat oamenii de știință din secolul al XVII-lea.

36. Teoriile bispermatice, precum cele ale lui Hipocrat și Galen, susțin că „sămînța" ambilor părinți este necesară pentru a insufla viață materiei furnizate de mamă. Teoriile unispermatice, dintre care cea a lui Aristotel a fost cea mai influentă, susțin că în procesul de generare, masculul furnizează *sperma* (cauza eficientă și — în mod mai problematic — cauza formală), în timp ce femela furnizează *catamenia* (cauza materială). În acest model, substanța ejaculată de femeie nu avea nici un scop, deoarece prin definiție femela nu asigură nici un fel de sămînță. Vezi Michael Boylan, „The Galenic and Hippocratic Challenges to Aristotle's Conception Theory", în *Journal of the History of Biology*, 17 (primăvara anului 1984), 85–86, și Preus, nota 10, *supra*.

37. Aline Rousselle, *Porneia*, trad. Felicia Pheasant (Blackwell, Oxford, 1988), pp. 24–26, susține că — în absența unor ocazii favorabile care să facă posibilă examinarea de către medici a femeilor moarte sau în viață — observațiile întru totul corecte referitoare la plăcerea și fiziologia femeii erau furnizate doctorilor de moașe sau de paciente. Deși nu există dovezi directe în sprijinul acestei păreri, aș vrea ca ea să fie adevărată, de vreme ce sugerează că multe dintre cele ce voi spune în această carte reflectă nu numai o tradiție medicală înaltă, masculină, ci la fel de bine și lumile imaginare ale femeilor. Totuși nu sînt de acord întru totul cu Rousselle care îi atribuie lui Aristotel o concepție fundamental diferită privind aspectele fenomenologice ale reproducerii față de aceea susținută de autorii hipocratici. Folosesc expresia „autori hipocratici" pentru a sugera că acel corpus de scrieri atribuite lui Hipocrat este considerat astăzi ca fiind produsul mai multor autori, care fac parte din această tradiție. Mi se pare însă stîngaci să folosesc cu consecvență această expresie, așa că revin la a-i strînge pe toți acești autori sub numele unuia dintre ei: Hipocrat.

38. *On Generation*, ed. Lonie, 6.1 și 6.2, p. 5 și comentariul edificator de la pp. 124–132.

39. *Ibid.*, 7.2; din nou la 8.2.

40. *Ibid.*, 6.2. Existența spermei masculine și feminine la fiecare părinte constituie o dovadă folosită pentru a explica de ce unele femei pot naște băieți cu anumiți bărbați și fete cu un alt partener. De vreme ce tradiția hipocratică este pangenetică, susținînd că fiecare parte a trupului produce o parte din spermă, fiecare trăsătură a copilului este rezultatul aceluiași tip de bătălie care determină și sexul. (Vezi *GA* 1.17.725b13 ș.urm., referitor la atacul clasic asupra acestei poziții.) *On Generation* (*Despre reproducere*) afirmă pur și

simplu că nici un copil nu poate semăna doar cu unul dintre părinți, care este un alt mod de a spune că bărbații sînt necesari, iar femeile nu se pot clona pur și simplu singure (vezi 8.1 și 8.2). Despre pangeneză și teoriile antice asupra eredității în general, vezi Erna Lesky, *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihr Nachwirken* (Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1950).

41. De la Hipocrat nu ne-a parvenit nici o relatare privind motivele pentru care nu există — așa cum acest model ar putea să sugereze — un număr mare de creaturi a căror configurație genitală să fie „între unul și celălalt [sex]“, făcîndu-le astfel greu de clasificat din punct de vedere social. Hipocrat nici nu-și pune întrebarea — care i-a iritat pe alții — de ce femeia mai are nevoie de bărbat, din moment ce ea este într-adevăr capabilă să producă o spermă puternică, asemănătoare celei masculine.

42. Cazul apare în mod explicit la Galen, în *Peri spermatos* (Despre sămînță), ed. Kuhn, 4.2.4, p. 622. În același text, el susține cu alt prilej că „femelele au canale seminale și testicule pline cu spermă“. Dacă masculii ar secreta lapte prin canalele lor mamare, nu ar mai avea nici un sens să ne întrebăm pentru ce. „De asemenea, de vreme ce femelele au spermă, nu mai este nevoie să ne întrebăm dacă o și secretă“ (2.1, p. 600).

43. Avicenna, *Canon* (Veneția, 1564), 3.20.1.3. La 3.31.1.1, Avicenna, asemenea lui Galen, consideră că organul de reproducere al femeii, uterul, este „așa cum se prezintă, organul masculin răsturnat“. Traducerea latinească a arabei lui Avicenna folosește *sperma* pentru substanța ejaculată atît de bărbat cît și de femeie, iar Avicenna se străduiește foarte mult să-i critice pe cei care pun în același plan sămînța femelei cu lichidul menstrual. Vorbind în general, Avicenna menține o poziție aristotelică asupra procreației, în timp ce reproduce aproape literal sistemul galenic al izomorfismului anatomic. Vezi Danielle Jacquart și Claude Thomasset, *Sexuality and Medicine in the Middle Ages* (Princeton University Press, Princeton, 1988), pp. 36 ș.urm.

44. Vezi Boylan, „Galenic Challenge“. Cu alte ocazii, Aristotel folosește *gonimos* (generativ, productiv) pentru a se referi la spermă. El utilizează același cuvînt pentru a se referi la contribuția femelei.

45. *GA* 1.21.729b17 ș.urm.; 2.1.734b20 ș.urm., care discută complicata relație dintre suflet(e) și spermă, în general; 2.3.737a10–16. Rînza este învelișul mucilaginos al stomacului unui vițel, care conține renină, o enzimă folosită la închegarea laptelui. Sucul de smochine are o acțiune similară; *HA* 6.18.572a15.

46. Concepția biologică și cea intelectuală sînt strîns înrudite, după cum observa William Harvey, promotor al ideilor lui Aristotel în secolul al XVII-lea.

47. Textul medieval (*De secretis mulierum*), scris de Pseudo-Albertus Magnus, utilizează *menstruum* pentru a se referi la sămînța feminină, și *sperma* pentru sămînța masculină în discutarea concepției, în care cele două semințe (*duo semine*) se întîlnesc în *vulva* (vagin). Vezi Charles Wood, „The

Doctor's Dilemma: Sin, Salvation and Menstrual Cycle in Medieval Thought", *Speculum*, 56 (1981), 716, și John F. Benton, „Clio and Venus: An Historical View of Medical Love", *The Meaning of Courtly Love*, ed. F. X. Newman (State University of New York Press, Albany, 1969), p. 32, despre *menstruum* ca sămînță și *sanguinis menstruus* ca sînge menstrual. Preocuparea lui Toma d'Aquino este ca Fecioara să fie atît cauza materială, cît și cauza formală pentru Christos-omul; vezi, în special, *Summa theologica*, 3a.31.5, și Wood, p. 27. Evident, în chestiunea dacă *menstruum* poate fi numită sămînță, este în joc mai mult decît biologia. Afirmînd că nu există distincții clare între modelul unispermatic și bispermatic, eu aduc argumente împotriva poziției susținute de Anne-Liese Thomasen, „'Historia animalium' contra 'Gynaecyia' in der Literatur des Mittelalters", *Clio Medica*, 15 (1980), 5–23, unde ea descrie două tradiții distincte și care se exclud reciproc.

48. *GA* 4.8.776b10. Vezi Boylan, „Galenic Challenge", p. 94, unde conchide corect, după părerea mea, că uterul este clar angajat într-o formă inferioară a „celui de-al patrulea amestec de pepsină", pe care canalele spermatice masculine îl realizează mai bine. Pentru o relatare în linii generale, privind modul în care hrana este încălzită pentru a produce sînge și material generativ, vezi Michael Boylan, „The Digestive and 'Circulatory' Systems in Aristotle's Biology", *Journal of the History of Biology*, 15 (1982), 89–118. Faptul că *HA* 10.1.634b30 ș.urm. și 10.6.637b32, spre exemplu, utilizează *sperma* pentru a desemna produsele generative masculine și feminine este un motiv pentru care oamenii de știință se îndoiesc de autenticitatea Cărții 10. Chiar dacă este sau nu a lui Aristotel, această ecuație lingvistică pare a se îndrepta în direcția textelor aristotelice autentice.

49. *GA* 1.19.726b5 ș.urm.; despre bătrîni și băieți, vezi *GA* 1.18.725b20. Sperma alcoolicilor — spune textul pseudo-aristotelic, *Problems* 50.865a33 — nu este fertilă, pentru că este prea umedă și produce un reziduu prea lichid.

50. Nu este de mirare, îmi sugera Peter Brown, că atît tradiția gnostică, cît și cea maniheană scot în evidență că sperma ejaculată este faza finală în procesul de eliberare a luminii/spiritului din materia de bază.

51. Paul Delany, „Constantinius Africanus, — *De Coitu*: A Translation", *Chaucer Review*, 4.1 (1969), 59. Constantinius Africanus a fost un medic din secolul al XI-lea, profund implicat în știința medicală antică; a predat la școala medicală din Salerno. Pentru mai multe date despre acest subiect cît și despre extrem de variatele și, adesea, contradictoriile recomandări propuse de doctori, vezi Jacquart și Thomasset, *Sexuality*, pp. 53 ș.urm., 87–96. Așa cum se va dovedi pe parcurs, eu mă deosebesc de ei prin faptul că teza mea combate concepția privind separarea precisă între fiziologia reproductivă a masculului și cea a femelei, separare pe care ei doresc neapărat să o facă.

52. *The Divine Comedy: Purgatory*, trad. Dorothy L. Sayers (Penguin, Harmondsworth, 1955), 25.37–45, p. 264. Evident, referirea se face la mas-

cul, însă sîngele său purificat este pulverizat peste sîngele purificat al femelei, care a fost omogenizat printr-un proces identic.

53. Pseudo-Albertus Magnus, *De secretis mulierum*, 1.19. Acest text din secolul al XII-lea a fost copiat mult și mai tîrziu tipărit, mai întîi în latină și apoi în diferite limbi. (Există o ediție englezească din 1745.) Vezi Lynn Thorndike, „Further Considerations of the *Experimenta, Speculum Stromiac,* and *De Secretis Mulierum*, ascribed to Albertus", *Speculum*, 30 (1955), 413–443.

54. Povestea lui Tiresias este din Ovidiu, *Metamorphoses*, 3.323–331. Întrebarea s-ar putea traduce mult mai exact prin „care sex avea orgasmul cel mai puternic (*maior voluptas*)." Vezi, de asemenea, Leonard Barkan, *The Gods Made Flesh: Metamorphosis and the Pursuit of Paganism* (Yale University Press, New Haven, 1986), pp. 41–42, precum și părerea sa asupra modului în care actul dragostei, la Ovidiu și la alți poeți, „estompează distincțiile, transformînd amanții în hermafrodiți" (p. 57). Povestea lui Narcis din *Metamorphoses* urmează imediat după scurta relatare despre Tiresias.

55. *UP* 2.651. Prin „zone genitale", Galen înțelege aici organele interne și echivalentele lor masculine. Observați încă o dată asocierea părților: *scrotum/uterus,* precum și organe digestive/organe genitale.

56. *The Parts of Animals*, 4.9.689a5 ș.urm., în *Complete Works*, ed. Ross.

57. Galen explică extrem de corect — din punctul de vedere al standardelor moderne — că vasul din rinichiul drept, numit astăzi canalul spermatic intern, trece direct la uter. El credea că acesta îi conferă reziduului seros, excitant o traiectorie directă către sensibila sa țintă (*UP* 2.641). În acest caz, se vorbește de „rinichiul drept" din perspectiva aleasă de observator.

58. Pseudo-Aristotel, *Problems*, 1.26.879a36–880a5. P. H. Schrijvers, editorul lucrării lui Caelius Aurelianus, *De Morbis Chronicus IV.9: Eine medizinische Erklärung der männlichen Homosexualität aus der Antike* (B. R. Gruner, Amsterdam, 1985), comentează acest pasaj și afirmă că homosexualul pasiv, numit *mollis*, este — prin urmare — un „bisexual", cu o dorință excesivă (un surplus de spermă). Corelațiile dintre aceste organe sînt oglindite de limbaj: *vagin* ca teacă era o metaforă pentru anus. Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, pp. 20, 115. Vezi Jacquart și Thomasset, *Sexuality*, pp. 124–125, pentru expunerea unei lungi discuții de specialitate, în care sfincterul anal este comparat cu mușchii uterului (vaginului, cervixului etc.) în al-Samau'al ibn Yahy. (m. 1180), *Book of Conversation with Friends on the Intimate Relations Between Lovers in the Domain of the Science of Sexuality*.

59. *UP* 2.622–623, 658–659, 660–661. *Nympha* (2.661), prin care Galen se pare că înțelege clitorisul, este descrisă ca fiind asemănătoare cu uvula, care protejează gîtlejul. Se observă aici, din nou, corelațiile tradiționale dintre reproducere și suflu, răsuflare și ejaculare, gîtlej și zonele genitale.

60. Vezi Shaw, „Albertus Magnus", p. 60.

61. Avicenna, *Canon*, 3.20.1.3, 25. În scrierile sale despre reproducere, Avicenna combină fiziologia — esențial galenică — și metafizica aristotelică.

62. *On Generation*, ed. Lonie, 1.1, 4.1.

63. Galen, *UP* 2.640–643. Citatul din Democrit, la care se referă Galen, este probabil următorul: „Coitul este un atac ușor de apoplexie: întrucît bărbatul țîșnește departe din bărbat și este despărțit printr-o sfîșiere cu un fel de explozie." Vezi Hermann Diels și Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker* (Weidmann, Berlin, 1951–52), p. 68b22. Cu toate că Aristotel se opunea explicit interpretării democritice a acestei explozii ca dovadă a pangenezei, a considerat și el plăcerea intensă a orgasmului ca datorîndu-se unei explozii neașteptate a așa-numitei *pneuma*, atît în cazul bărbaților cît și în cazul femeilor (*GA* 1.20.728a10, 2.4.738b26–32). Imaginea coitului ca o versiune a epilepsiei a rămas în circulație secole de-a rîndul; vezi, spre exemplu, primul ghid important de educație creștină: Clement din Alexandria, *Paedagogus*, 2.10. La începutul anilor '60, Vaticanul a cenzurat romanul lui Alberto Moravia, *Empty Canvas,* din cauza „realismului sexual", deoarece o scenă de dragoste era asemuită unei crize de epilepsie; de astă dată, femeia era victima atacului apoplectic, și nu plictisitul ei amant.

64. Pseudo-Aristotel, *Problems*, 4.1.876a30–35.

65. Tertullian, *Treatise on the Soul,* în *The Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts și James Donaldson, 3 volume (Erdmans, Grand Rapids, reeditată în 1976), 3.208; propoziția dinaintea elipsei este extrasă dintr-o traducere a lui Peter Brown, pe care cu amabilitate mi-a îngăduit s-o utilizez. Am înlocuit limbajul lui cu intenția de a sublinia că *ambele* sexe sînt implicate în plăcerea sexuală, fără să conteze cine contribuie cu adevărata sămînță. Vezi comentariul lui J. H. Waszink, pp. 342–348, în ediția sa la lucrarea lui Tertullian, *De anima* (J. M. Meulenhoff, Amsterdam, 1947), cu privire la natura contribuțiilor fiecărui sex la zămislirea unei noi vieți; sînt evidențiate aici dificultățile în determinarea înțelesului real al afirmațiilor făcute de autorii antici pe această temă.

66. Lucretius, *The Nature of the Universe*, trad. Ronald Latham (Penguin, Harmondsworth, 1951), pp. 165, 168.

67. *GA* 2.4.739a27–30. El caută să susțină că, de fapt, chiar și cînd o femeie ejaculează, ceea ce emite ea nu este sămînță, ci „doar o substanță adecvate părții implicate" (*GA* 1.20.727b35–728a1).

68. *GA* 2.4.739a20–35; de asemenea, 1.19.727b34–728a24. Aristotel este gata să admită că bărbații pot ejacula spermă fără să simtă acest lucru, ca în visele erotice, dublate de poluții nocturne.

69. *GA* 1.18.723b33. Acest argument acționează, după părerea lui Aristotel, împotriva poziției pangenetice, conform căreia orgasmul feminin este o dovadă a faptului că femela produce sămînță și că această sămînță provine — în cazul ambelor sexe — din toate părțile corpului.

70. *GA* 1.20.728a11–21. Aici Aristotel susține că femeia este un bărbat impotent sau, altfel spus, un fel de băiețel.

71. *HA* 10.638a5 ș.urm. În *GA* 2.739a20–26, Aristotel susține că — deși femeile au și ele poluții în timpul viselor erotice — ejacularea lor nu contri-

buie la formarea embrionului, deoarece băieții care nu au spermă ca și bărbații care par sterili au de asemenea vise nocturne. Din nou, tendința este de a proteja masculinitatea reproducerii de cercetarea empirică.

72. Aetios, *Tetrabiblion*, 16.1, trad. Ricci, pp. 19, 36. Aceasta apare implicit și în lucrarea hipocratică *On Generation,* 5.1, care descrie modul în care uterul se contractă după ce a primit semințele. Se presupunea că femeile experimentate puteau să știe, judecînd după această contracție, ziua precisă în care a avut loc concepția. Pentru alte referințe asupra uterului care aspiră atît propria-i sămînță cît și sperma ejaculată de bărbat, vezi comentariul lui Lonie, p. 124.

73. *On Generation,* 4.2. Atunci cînd ierarhia căldurii nu funcționează, totul este preluat de către ierarhia activității. Astfel, sperma bărbatului, ajungînd în uter înainte ca orgasmul femeii să fi avut loc, stinge „atît căldura, cît și plăcerea femeii", așa cum apa rece turnată peste apa fierbinte o răcește pe cea din urmă. Încă o dată, nu trebuie să interpretăm noțiunile de „fierbinte" și „rece" din literatura medicală a epocii ca avînd înțelesul pe care li-l acordăm astăzi. Astfel, în multe lucrări din corpusul hipocratic se considera că bărbații sînt mai fierbinți, și — prin urmare — mai desăvîrșiți decît femeile, în timp ce *Regime* susține că bărbații sînt mai reci și mai puțin desăvîrșiți. Nici o dispută empirică nu separă aceste poziții.

74. *HA* 10.3.635b19–24. Această transpirație este, de asemenea, comparată cu lacrimile care curg din cauza unei lumini strălucitoare ori ca efect al frigului sau al unei călduri prea mari. Încă o dată, pentru scopurile mele, nu contează dacă această carte nu a fost — probabil — scrisă de către Aristotel. Specificitatea referinței sale la lubricitatea preorgasmică, considerată drept opusă emisiei de spermă feminină în timpul orgasmului, poate indica faptul că acest pasaj este scris în asentimentul femeilor, ca un mesaj transmis de un medic antic anonim. Vezi nota 37 *supra.*

75. *HA* 10.5.636b12 ș.urm.; de asemenea, vezi 10.1.634b28 ș.urm. și 10.1.634b3, cu privire la condițiile optime de uscăciune sau umiditate.

76. Rhazes, *Liber ad almansorum* (1481), 5.73.

77. *Canon*, 3.20.1.44. Aceasta s-ar putea imagina mai bine într-o societate fundamental poligamă, în care soțiile sînt prețuite fie pentru plăcerile oferite, fie pentru capacitatea lor de a naște fii. Abandonate de soții lor, ele își caută plăcerea prin apropierea de alte femei. Poate că ideea este tocmai de a impune norma ca bărbații să încerce în continuare să ofere plăcere femeilor, de vreme ce reproducerea, nașterea de fii este în aceeași măsură responsabilitatea lor ca și a femeilor.

78. Aceasta poate să pară complet neplauzibil. Soranus are totuși o scăpare. După cum se poate întîmpla ca o văduvă îndurerată să nu știe că are apetit, adică atît nevoie de hrană cît și chef de hrană, la fel de firesc se poate întîmpla ca o femeie să nu știe că, de fapt, dorește un act sexual. Anumite senzații pot fi mascate de altele. *Gynecology*, ed. Temkin, p. 36. Eu discut

implicațiile acestei păreri în dezbaterea asupra posibilității concepției în cazurile de viol (Capitolul 5).

79. Soranus, *Gynecology*, pp. 34–35, 38–39.

80. Polemo, *Physiognomonika*, 1.112, 1.10.36, citat de Maud Gleason, „The Semiotics of Gender: Physiognomy and Self-Fashioning in the Second Century A.D.“, în *Before Sexuality*, ed. Halperin et al.

81. Despre caracterul natural al homosexualității, vezi K. J. Dover, *Greek Homosexuality* (Vintage Books, New York, 1980), pp. 60–68. În special despre reacția naturală a organelor genitale ale unui bărbat față de băieți, vezi Dover, p. 170, și Caelius Aurelianus, *On Acute Diseases*, 3.180–181, în Schrijvers, *Eine Medizinische*, pp. 7–8.

82. Platon, *Symposium*, ed. Alexander Nehamas și Paul Woodruf (Hackett, Cambridge, Anglia, 1989), 189c-193a, pp. 25–29; Aristotel, *Rhetoric*, 137b15–16. Nu vreau să sugerez că în cultura greacă, în general, homosexualitatea era considerată ca fiind naturală; pe de altă parte, în timp ce Aristofan caută să scrie în *Symposium* o istorie naturală a dragostei bărbaților pentru alți bărbați, Pausanius menține un fel de relativism cultural: „obiceiurile referitoare la Dragoste“ ar putea fi simplu de înțeles în majoritatea orașelor, însă „la Atena (și de asemenea în Sparta) sînt uluitor de complexe“ (182a–182b, p. 15).

83. Despre recunoașterea așa-numitului *cinaedus*, chiar și după cel mai mic gest, vezi Gleason, *The Semiotics of Gender*. Despre onoare și schimbările corespunzătoare îndeobște în cazul relațiilor homosexuale masculine, vezi David J. Cohen, „Law, Society and Homosexuality in Classical Athens“, *Past and Present*, 117 (noiembrie 1987), 3–21; David Halperin, „One Hundred Years of Homosexuality“, *Diacritics* (vara anului 1986), 34–45, și o versiune completă a acestei lucrări, „Paederasty, Politics and Power in Classical Athens“, în curs de apariție în *The New Social History of Homosexuality*, George Chauncey et al., (New American Library).

84. Vezi Dover, pp. 182–184, despre chestiunea „lesbienei“ agresive, masculine; și Schrijvers, *Eine Medizinische*, p. 8, pentru echivalența *mollis–tribade*.

85. Vicky Spellman, „Aristotle, Females and Women“. Îi sînt profund recunoscător lui Spellman pentru faptul că mi-a permis să-i citesc acest manuscris.

86. *Republic*, 454e, în *The Collected Dialogues*, ed. Edith Hamilton și Huntington Cairns (Princeton University Press, Princeton, 1963), p. 693. Desigur, Platon nu susține această părere asupra egalității sexuale și în alte contexte, precum în *Legi* sau mitul originii femeilor, din *Timaios*. Pentru a înțelege contextul argumentelor lui Platon, referitoare la acest subiect, am profitat din plin de lucrarea lui Monique Canto, „The Politics of Women's Bodies: Reflections on Plato“, în *The Female Body in Western Culture*, ed. Susan Rubin Suleiman (Harvard University Press, Cambridge, 1986), pp. 339–353. În timp ce interpretarea mea subliniază faptul că Platon respinge biologia re-

producerii considerată ca diferență politică relevantă, Canto — dimpotrivă — analizează cazul real cînd Platon pledează pentru o răspundere „comună“ în actul procreației, răspundere care neutralizează efectele diferenței; creșterea copiilor în comun, așa cum propune el undeva, în *Republica*, este o continuare a acestei strategii politice. Caracterul extrem de contextual al părerii lui Platon asupra femeilor în general este clarificat de către Gregory Vlastos, în „Was Plato a Feminist?“, *Times Literary Supplement*, martie 17–23, 1989, pp. 276, 288–289.

87. El insistă, de asemenea, în *GA* 2.1.734b20–735a10, asupra faptului că nici toporul, nici trupul nu se fac doar cu ajutorul căldurii. Sabia este meșterită prin mișcări care se execută după principiile artei, iar același lucru este valabil și pentru contribuția genitorului mascul la constituirea trupului.

88. *On the Heavens*, 2.7.289a29–30. Vezi *GA*, anexa A, nr. 7, ed. Peck și Mendelsohn, *Heat and Life*, pp. 11–13, pentru o expunere a concepției aristotelice și a altor scriitori antici asupra căldurii.

89. Despre folosirea în sens politic și biologic a acelorași termeni, vezi Mary Cline Horowitz, „Aristotle and Women“, *Journal of the History of Biology*, 9 (toamna anului 1976), 183–213.

90. Vezi R. Howard Bloch, *Etymologies and Genealogies: A Literary Antropology of the Middle Ages* (University of Chicago Press, Chicago, 1983), precum și extrem de utila expunere a modului în care funcționau etimologiile lui Isidor, în Jacquart și Thomasset, *Sexuality*, pp. 8–14.

91. Isidor, *Etymologiarum*, 9.6.4. („Semen“) și 4.5.4. („Blood“).

92. *Ibid.*, 9.5.24. *Vidua* este tradus drept „mamă necăsătorită“, deoarece într-o secțiune precedentă Isidor a tratat deja cazul unui copil postum, născut legitim de către o văduvă. Lewis și Short dau cuvîntului *spurium* înțelesul de *pudendum* feminină. Pentru Plutarh, vezi Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 96.

93. *Ibid.*, 11.1.145.

94. Nu este deloc clar că Regnier de Graaf ar fi descoperit ovulul la mamifere, de vreme ce l-a identificat cu ceea ce astăzi numim „folicul graafian“. În mod similar, sperma observată de Leuwenhoek și Ham a fost considerată de ei a fi cu totul altceva decît se știe în prezent.

95. Eschil, *The Eumenides*, trad. Richmond Lattimore, în *Greek Tragedies*, vol. 3, ed. David Greene și Lattimore (University of Chicago Press, Chicago, 1960), rîndurile 606 ș.urm., 653, 657 ș.urm., pp. 26–28. Pentru „a monta“, Eschil folosește verbul *throsko*, care în formele sale uzuale intranzitive înseamnă „a sări“ sau „a țîșni.“ Acest pasaj este singurul dat de Liddell și Scott pentru forma tranzitivă însemnînd „a monta“ sau „a fecunda“. Acesta este de asemenea *locus classicus* pentru ceea ce Michael Boylan a numit teoria reproducerii cu referire la „cîmpul arat“, anume părerea că masculul furnizează toate cauzele relevante ale reproducerii. Vezi lucrarea acestuia, *Galenic Challenge*, pp. 85–86.

96. Sigmund Freud, *Moses and Monotheism* (1939), în *The Standard Edition of the Complete Psychoanalytical Works*, ed. James Strachey (Hogarth Press, Londra), 23.113–114. Am amendat, într-o oarecare măsură, traducerea bazată pe versiunea germană, în Freud, *Gesammelte Werke*, ed. Marie Bonaparte et al. (Imago, Londra, 1950), 14.220–221. *Geist* și, prin urmare, *Geistigkeit* sînt cuvinte bine cunoscute ca foarte greu de tradus, de vreme ce „spirit“ și „spiritualitate“ au și o conotație religioasă, iar un neologism ca „intelect“ înseamnă destul de puțin. Însă argumentul lui Freud, care se continuă și în secțiunea următoare, unde el își apără criteriul de ierarhizare, explicînd de ce l-a plasat pe *Geist* deasupra lui *Sinn* (simț), subliniază superioritatea atît culturală, cît și intrapsihică a spiritului, rațiunii, reflexivității și reticența față de ceea ce e material prezent, iminentă și instinct.

97. Vezi Nancy G. Siraisi, *Taddeo Alderotii and His Pupils: Two Generations of Italian Medical Learning* (Princeton University Press, Princeton, 1981), pp. 197–199.

98. Despre ouăle nefecundate („aduse de vînt“ — „wind eggs“), vezi *GA* 2.3.737a28 ș.urm., 3.1.749a34–749b7; *HA* 4.2.559b20–560a17. „Mola“, fărîmele amorfe de carne și păr descoperite cîteodată în viscerele femeilor, nu au fost socotite drept echivalentul exact al „ouălor nefecundate“ care se găseau uneori în viscerele păsărilor, deoarece se presupunea că asemenea ouă nu apar niciodată fără să fi avut deja loc un act sexual. De fapt, aici nu este vorba despre un caz similar, de vreme ce așa-numitele „mola“ observate de antici la femei erau probabil chisturi dermatoide, care se formează partenogenetic din celulele embrionare primordiale. Ele apar și la bărbați, deși într-o proporție mai redusă. Dar chestiunea este că, față de monumentala misiune de formare a trupului — ca în cazul animalelor mai fierbinți — femela urma să fie considerată ca fiind proporțional mai puțin potentă, prin raportare la lucrarea care trebuia făcută; *UP* 2.630. Avantajul este că femeile sînt destul de calde pentru a hrăni produsul conceput, dar nu într-atît de fierbinți încît să-l și ardă. Dacă femeile ar fi bărbați, noua viață ar cădea în pustiu și ar pieri.

99. Plutarh, *Advice to Bride and Groom*, în *Moralia*, vol. 2, trad. F. C. Babbitt, Loeb Classical Library (Harvard University Press, Cambridge, 1927), 48.145e, p. 339. Vezi, de asemenea, 33.142e, p. 323; 4.138f, ș.urm., p. 303; 42.144b, pp. 331–332.

100. Despre creștinarea trupului, vezi Brown, *Body and Society*.

101. Brown, *Julian of Eclanum*, p. 70.

102. Aristotel susținea că erecția, asemenea schimbărilor de ritm ale inimii, este involuntară și astfel nu poate fi susceptibilă de un blam moral, nici de o laudă exagerată. *De motu animalium*, 703b5–7, trad. Martha Nussbaum (Princeton University Press, Princeton, 1978). Este vorba tocmai despre incapacitatea voinței de a controla erecția care a produs-o; încă mai grăitor este exemplul impotenței, profund revelator pentru decadența omului.

103. Augustin, *The City of God*, trad. Henry Bettenson (Penguin, Harmondsworth, 1984), 14.24, pp. 588–589.

104. Thomas Tentler, *Sin and Confession on the Eve of the Reformation* (Princeton University Press, Princeton, 1977), p. 181; Inocențiu al III-lea, *On the Misery of the Human Condition*, trad. Margaret Mary Dietz (Bobbs-Merrill, Indianapolis, nedatat), p. 8.

105. Brown, *Body and Society*, p. 69.

106. Vezi, de exemplu, G. E. R. Lloyd, „Right and Left in Greek Philosophy“, *Journal of Hellenistic Studies*, 82 (1962), 55–56; O. Kember, „Right and Left in the Sexual Theories of Parmenides“, *idem*, 91 (1971), 70–79; și pentru o discuție mai generală asupra categoriilor în relație cu sexul/genul, Carol P. MacCormack, „Nature, Culture, and Gender: A Critique“, în *Nature, Culture, and Gender*, ed. MacCormack și Marilyn Strathern (University Press, Cambridge, 1980), pp. 1–24.

3. Același trup, știință nouă

1. Guillaume Bouchet, *Les Sérées de Guillaume Bouchet*, ed. C. E. Roybet, șase volume (Paris, 1873–1882), 1.96; Christopher Wirsung, *Ein Neues Artzney Buch Darinn fast alle eusserliche und innerliche Glieder des Mennschlichen Leibs... beschriben werden* (1572), p. 416; Thomas Vicary, *An Anatomy of the Body of Man* (1548, reapărută în 1577), ed. F. J. și P. Furnivall (Early English Text Society, Oxford, 1988), p. 77.

2. În mod similar, „coadă“ se putea referi nu numai la extremitatea posterioară, ci și la penis și la *pudendum* feminin, cu toate că aceasta este o utilizare argotică, pe care nu am întîlnit-o în textele medicale.

3. *Auslegung und Bescreibung der Anathomy oder warhafften Abcontersetung eines inwendigen Corpers des Manns und Weibs* (1539), secțiunea „von der Mutter“ (despre mamă), fără paginare. Pentru corelația dintre uter și scrot, prin intermediul unor cuvinte precum „pungă“, cît și pentru asocierile cu alte organe — spre exemplu, uterul ca „mațul-pentru-reproducere“, ca să reluăm corelația uter/intestin — vezi Torild W. Arnoldson, *Parts of the Body in Older Germanic and Scandinavian* (University of Chicago Press, Chicago, 1915), pp. 160–175, și *Parts of the Body in the Later Germanic Dialects* (University of Chicago Press, Chicago, 1920), pp. 104–121.

4. Pseudo-Albertus Magnus, *De secretis mulierum* (ediția din 1655), p. 19. Contextul este o discuție asupra ejaculării masculine și feminine; după ce ambele semințe au pătruns în uter, acesta „se închide ca o pungă (*matrix mulieris clauditur tanquam bursa*)“. Următorul paragraf repetă fraza menționată și — bazîndu-se pe autoritatea lui Avicenna — prezintă ca argument pentru închidere faptul că uterul „se bucură de căldura pe care a primit-o și nu dorește s-o piardă (*quia guadet ex calido recepto nolens perdere*)“.

5. *Aristotle's Masterpiece* (1684), p. 28.

6. Laevinius Lemnius, *The Secret Miracles of Nature* (Londra, 1658), p. 19, care a fost publicată inițial sub titlul *De occultis naturae miraculis*, în 1557.

7. Columb, *De re anatomica* (Veneția, 1559), 11.16, pp. 447–448. Matteo Realdo Colombo (1516–1559?) a fost distinsul succesor al lui Vesalius, în calitate de profesor de chirurgie, la Padova.

8. *Ibid.*, pp. 444–445. Ideea uterului alcătuit din șapte compartimente nu este întîlnită la Galen sau la cei mai mulți scriitori arabi importanți, însă apare pentru prima dată în scrierile școlii de anatomie din Salerno, în secolul al XII-lea. Despre acest subiect, vezi Robert Reisert, *Der siebenkammerige Uterus: Studien zur mittelalterlichen Wirkungsgeschichte und Entfaltung eines embryologischen Gebärmuttermodells* (Würzburger medizinshistorische Forschungen, Hanovra, 1986).

9. Fallopius, *Observationes anatomica* (Veneția, 1561), p. 193. Se spune că acestea sînt notele de curs ale lui Fallopius (Gabriello Fallopio, 1523–1562), anatomistul care a descoperit oviductele.

10. *Bartholinus' Anatomy, Made from the Precepts of His Father, and from Observations of All Modern Anatomists, Together with His Own* (Londra, 1668), p. 75. Această carte este o traducere a ediției revăzute și corectate din 1641 — făcută de Thomas Bartholin (descoperitorul sistemului limfatic) — a celebrului text al tatălui său, Kaspar, *Institutiones anatomicae* (1611). Fiul lui Thomas, Kaspar II (1655), a fost cel ce a dat numele său glandelor vestibulare mai mari, care lubrifiază partea inferioară a vaginului în timpul coitului.

11. Jane Sharp, *The Midwives Book, or the Whole Art of Midwifery Discovered Directing Childbearing Women How to Behave Themselves in Their Conception, Breeding, Bearing and Nursing Children* (Londra, 1671), pp. 40, 42. Dna Sharp spune că lucrarea sa se întemeiază pe o experiență de treizeci de ani în domeniu, că este destinată unui numeros public feminin (nefiind scrisă în latină) și că a fost nevoită să cheltuiască foarte mult cu traducerea în limba engleză a celor mai recente surse franțuzești, germane și italienești.

12. Columb, *Anatomica*, pp. 447–448.

13. Consider că argumentarea dnei Jacqueline Rose — anume că „nu există nici o lucrare asupra imaginii, nici o provocare a puterilor iluziei și nici o îndemînare, care să nu constituie simultan o provocare pentru faptul diferenței sexuale“ — sugerează că faptele referitoare la diferența sexuală nu pot exista independent de formele de aluzie și îndemînare. *Sexuality in the Field of Vision* (Verso, Londra, 1987), p. 226. Ea comentează o notă de subsol dintr-o expunere a lui Freud, cu referire la descrierea ambiguă a actului sexual făcută de către Leonardo, descriere care nu este — așa cum sugerează Freud — un rezultat idiosincratic al bisexualității lui Leonardo, ci un exemplu banal, frecvent în descrierile renascentiste ale organelor genitale.

14. Prin cuvintele „dintr-o perspectivă modernă“, înțeleg că textele contemporane nu aveau să ia în considerare acest tip de caz. Evident, este o pro-

blemă extrem de complexă — pe care o discut, pe scurt, în primul capitol — privind utilizarea cercetării moderne ca standard. Chiar și atunci cînd — în ziua de azi — cineva ar susține că secrețiile femeilor în timpul orgasmului sînt asemănătoare din punct de vedere histochimic cu lichidul prostatic masculin sau că neurologia orgasmului este similară la ambele sexe ori că presiunile negative pe timpul orgasmului feminin ajută la realizarea concepției, toate aceste afirmații nu ar avea totuși nimic în comun cu cele făcute de observatorii renascentiști. Problema translației teoretice este, după părerea mea, mai acută în biologie decît în științele fizice.

15. Columb, *Anatomica*, pp. 448, 453–454.

16. *GA* 2.4.739a29–30; 1.19.727b6–11.

17. M. Anthony Hewson, *Giles of Rome and the Medieval Theory of Conception* (Athlone Press, Londra, 1975), p. 87. Cazul citat de către Averroës, folosit de Giles pentru a da mai multă autoritate afirmațiilor sale, era bine cunoscut în perioada Renașterii.

18. William Harvey, *Disputations Touching the Generation of Animals* (1653), trad. Gweneth Whitteridge (Blackwell Scientific Publications, Oxford, 1981), p. 165.

19. Despre popularitatea primelor scrieri medicale tipărite în Anglia dinastiei Tudor, vezi Paul Slack, „Mirrors of Health and Treasures of Poor Men", în *Health, Medicine, and Mortality in the Sixteenth Century,* ed. Charles Webster (University Press, Cambridge, 1979), pp. 237–273.

20. În vederea documentării asupra acestui subiect, m-am bazat pe manuscrisul Lisei Lloyd, „Evolutionary Explanations of Human Female Orgasm", pe care ea mi-a permis cu amabilitate să-l citesc.

21. Herman W. Roodenburg, „The Autobiography of Isabella De Moerloose: Sex, Childbearing and Popular Belief in Seventeenth Century Holland", *Journal of Social History,* 18 (vara anului 1985), 517–540. (O serie de aspecte ale acestui jurnal intim le discut mai jos, în nota 83.) O femeie care scrie despre concepție în jurnalul ei — în secolul al XIX-lea — încă mai folosește în mare măsură limbajul hipocratic.

22. Cele mai bune dovezi directe pentru absența opiniilor divergente între doctori și pacienții lor pot fi găsite în colecția de rapoarte clinice a lui Johann Storch, un medic de provincie care a practicat în Eisenach la începutul secolului al XVIII-lea, colecție care a fost strălucit analizată de Barbara Duden, *Geschichte unter der Haut* (Klett-Cotta, Stuttgart, 1987). Despre creația culturii populare, prin desprinderea de o înaltă tradiție, vezi Natalie Z. Davis, „Proverbial Wisdom and Popular Errors", *Society and Culture in Early Modern France* (Stanford University Press, Stanford, 1975), pp. 227–267. Sugerez mai jos că — în probleme relevante pentru această carte — diferențele dintre noua medicină, bazată pe texte clasice prelucrate și pe observații directe, pe de o parte, și concepțiile tradiționale, pe de altă parte, erau minime. Vezi, de asemenea, Paul-Gabriel Bouché, „Imagination, Pregnant Women, and Monsters in Eighteenth-Century England and France", în *Sexual*

Underworlds of the Enlightenment, ed. G. S. Rousseau şi Roy Porter (University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1988), pp. 86–100, care expune motivele pentru care pînă în secolul al XVIII-lea, şi nici măcar atunci într-un singur glas, medicii nu au atacat concepţia — comună în epocă —, conform căreia comportamentul unei gravide putea da naştere unor monstruozităţi.

23. Vezi Emily Martin, *The Woman in the Body* (Beacon Press, Boston, 1987).

24. Robert J. Smith şi Ella Lury Wiswell, *The Women of Suye Mura* (University of Chicago Press, Chicago, 1982): „Ea însăşi a demonstrat cu propriile-i mîini cum se deschide uterul atunci cînd este gata să primească sperma" (pp. 63–64). Cartea este bazată în întregime pe notele de teren ale lui Wiswell.

25. Françoise Héritier-Augé, „Semen and Blood: Some Ancient Theories Concerning their Genesis and Relationship", *Zone*, 5 (1989), 160–161. Nu este clar dacă antropologul a intervievat atît bărbaţii, cît şi femeile din tribul Samo, însă ea prezintă astfel faptele doveditoare de parcă ar discuta opinii general acceptate. Vezi, de asemenea, cercetările asupra concepţiilor feminine legate de menstruaţie şi fertilitate, citate în introducerea la lucrarea *Blood Magic: The Anthropology of Menstruation,* ed. T. Buckley şi A. Gottlieb (University of California Press, Berkeley, 1988), pp. 42–43.

26. Willard van Orman Quine, „Two Dogmas of Empiricism", *From a Logical Point of View* (Harper and Row, New York, 1963), pp. 42–43; vezi, de asemenea, formularea din Quine şi J. S. Ullian, *The Web of Belief* (Random House, New York, 1978, ediţia a II-a). În *The Structure of Scientific Revolutions*, Thomas Kuhn argumentează acelaşi subiect din perspectivă istorică.

27. Abordez acest subiect bazîndu-mă pe scrierile mai multor autori. Pentru un studiu extrem de documentat asupra logicii trupului, a relaţiilor dintre diferitele sale aspecte structurale, metaforice şi macrocosmice, vezi studiul cercetătoarei Marie Christine-Pouchelle referitor la Henri de Mondeville, *Chirurgia, corps et chirurgie à l'apogée du moyen-âge* (Flammarion, Paris, 1983).

28. Aceasta nu înseamnă că Vesalius şi succesorii săi au scăpat de influenţa învăţăturii antice — în general — sau de Galen, în particular. Toate scrierile lui Galen au fost editate şi traduse în numeroase limbi; Vesalius însuşi a fost implicat în redactarea acelui mare corpus, cunoscut sub numele de *Opera Galeni*, publicat la Veneţia (1541–42); el îl considera pe Galen drept „prinţul medicilor şi preceptorul tuturor". Vezi Richard J. Durling, „A Chronological Census of Renaissance Editions and Translations of Galen", *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes*, 24 (1961), care enumeră 630 de lucrări între 1473 şi 1600, fără a mai pune la socoteală nenumăratele citate din scrierile altora. J. B. de C. Saunders şi Charles D. O'Malley, *The Anatomical Drawings of Andreas Vesalius* (Bonanza, New York, 1982), p. 13. Din motive discutate mai jos, Aristotel, care nu era nici anatomist şi nici medic, a

fost mult mai puțin influent în scrierile sale despre trup. O mare parte însă din spiritul lui Aristotel poate fi întîlnită la Avicenna, care a avut o influență importantă asupra doctrinei medicale renascentiste. Vezi Nancy Siraisi, *Avicenna in Renaissance Italy: The Canon and Medical Teaching in Italian Universities after 1500* (Princeton University Press, Princeton, 1987). Influența sa filozofică a fost enormă. Vezi, de asemenea, Charles B. Schmitt, „Towards a Reassessment of Renaissance Aristotelianism", *History of Science*, 11 (1973), 159–193, și, în linii mai generale, *Aristotle and the Renaissance* (Harvard University Press, Cambridge, 1983).

29. Prefața la *The Fabric of the Human Body*, trad. Logan Clendening, *Source Book of Medical History* (Dover, New York, 1942), p. 136.

30. Fallopius, *Observationes*, p. 195.

31. Despre anatomiile teatrale și publice, vezi Giovanna Ferrari, „Public Anatomy Lessons and the Carnival in Bologna", *Past and Present*, 117 (1987), 50–107.

32. Harvey Cushing, *A Bio-Bibliography of Andreas Vesalius* (Archon Books, Hamden, 1962, ediția a II-a), pp. 81–82. Se consideră de obicei că tînărul de pe scaun (fig. 3) este profesorul, în vreme ce persoanele care — mai jos — se ocupă de disecții sînt asistenții săi. Este mult mai probabil însă ca bărbatul de pe scaun să fie un asistent mai tînăr a cărui misiune era să citească textul, în timp ce profesorul — bărbatul mai în vîrstă, aplecat asupra cadavrului — diseca. Vezi Jerome J. Bylebyl, „The School of Padua: Humanistic Medicine in the Sixteenth Century", în *Health, Medicine*, ed. Webster, pp. 335–371. După părerea mea, afirmația epistemologică a lui Vesalius aflată pe pagina de titlu rămîne intactă, ca și mărturia adusă chiar de imagini.

33. Interpretarea pe care o dau trupului reprezentat în această imagine datorează foarte mult expunerii lui W. S. Heckscher despre pictura lui Rembrandt, „Anatomy of Dr. Nicolaas Tulp", care figurează în lucrarea sa *Rembrandt's „Anatomy"* (New York University Press, New York, 1958). „Anatomiile", ca gen literar, s-au afirmat în procesul de penetrare a reprezentărilor și de descoperire a adevărului „real". Vezi Devon L. Hodges, *Renaissance Fictions of Anatomy* (University of Massachusetts Press, Amherst, 1985), pp. 6–17. Despre utilizarea sculpturilor antice în ilustrarea anatomiei umane, vezi Glenn Harcourt, „Andreas Vesalius and the Anatomy of Antique Sculpture", *Representations*, 17 (iarna anului 1987), 28–61.

34. În perioada revoluției științifice, declinul ideii de natură ca mamă-care-ne-hrănește și de care umanitatea este legată organic, precum și amploarea unei concepții despre natură ca obiect feminin ce urmează a fi studiat și exploatat de către bărbați constituie tema cărții lui Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology and Scientific Revolution* (Harper and Row, New York, 1980).

35. Nu am pus la socoteală reutilizările sau prelucrările unei planșe în noile ediții ale lucrării originale sau în alte lucrări complet diferite. Nu este în nici un caz o examinare detaliată, dar aș fi surprins dacă o astfel de cercetare

ar fi alterat în mod semnificativ rezultatele. Datorită faptului că erau executați mai mult bărbați decît femei, pentru disecție erau disponibile fără îndoială mai multe cadavre masculine. Totuși existau încă multiple oportunități pentru ca doctorii să poată examina și femei. Vesalius a disecat cel puțin șapte. Autopsiile, așa cum susține Katherine Park în *Doctors and Medicine in Early Renaissance Florence* (Princeton University Press, Princeton, 1985), pp. 52–53, erau curent practicate și nici chiar femeile de rang nobil nu aveau nimic împotrivă să fie examinate în timpul vieții ori — în perspectivă — după moarte. Ea citează cazul unei patriciene care suferea de o scurgere uterină și care a cerut să fie autopsiată pentru ca medicii să-i poată trata mai bine fiicele, în caz că și ele s-ar fi îmbolnăvit de aceeași boală. Dovezi anecdotice — precum cele din *Beloved Son: The Journal of Felix Platter, a Medical Student in Montpellier in the Sixteenth Century*, trad. Sean Jennett (Frederick Müller, Londra, 1961), p. 90 — sugerează că prin profanarea mormintelor se puteau pune la îndemîna celor interesați și cadavre de femei.

36. Samuel Y. Edgerton, *Pictures and Punishments: Art and Criminal Prosecution during the Florence Renaissance* (Cornell University Press, Ithaca, 1985), pp. 215–217, și cap. 5 passim, observă că în această imagine anatomistul este înfățișat ca o persoană exaltată, al cărei chip aproape că amintește de cel a unui preot. Cadavrul seamănă cu acela al unui Christos mort din picturile pe tema „Pietà“, dar anatomistul este acela care aparent are pretenția de a fi Dumnezeu.

37. Vezi R. K. French, „Berengario da Carpi and the Use of Commentary in Anatomical Teaching“, în *The Medical Renaissance of the Sixteenth Century,* ed. A. Wear, R. K. French și I. M. Lonie (University Press, Cambridge, 1985), pp. 42–74, în special 54–62.

38. Despre ilustrarea textelor medievale, vezi Karl Sudhoff, *Ein Beitrag zur der Geschichte der Anatomie im Mittelalter, speziell der Anatomischen Graphik nach Handschriften des 9. bis zum 15. Jahrhundert*, în *Studien zur Geschichte der Medizin*, 4 (1908), 1–94 și 24 de planșe, în care el comentează natura schematică a ilustrațiilor, dificultatea în demonstrarea corelării lor cu un anumit text, precum și interdependența lor — în special în cazul scheletelor (pp. 28–51) — mai degrabă decît dependența de natură. Nu se cunosc ilustrații anatomice din Antichitate, iar cel mai timpuriu desen ginecologic (al unui uter) datează din secolul al IX-lea. Vezi Fritz Weindler, *Geschichte der gynaekologisch-anatomischen Abbildung* (Zahn und Jaensch, Dresda, 1908), pp. 14–15 și pp. 81–89, despre Berengario ca marele inovator prevesalian. Cea mai cuprinzătoare istorie a ilustrațiilor anatomice este cea a lui Johann Ludwig Choulant, *A History and Bibliography of Anatomic Illustration*, trad. Mortimer Frank (Hafner, New York, 1945, retipărit în 1962). Am consultat, de asemenea, R. Herrlinger, *History of Medical Illustration from Antiquity to 1600* (Editions Medicina Rara, New York, 1970). Relația evident nouă dintre gravură și text este dificil de caracterizat, tocmai pentru că nu se mărginește — așa cum sugerează istoria literaturii științifice — doar la

a fi o problemă de înlocuire a ilustrațiilor schematice cu altele mai naturaliste. Și nici nu este cazul aici, după cum susține Geoffrey Lapage, în *Art and Scientific Illustration* (John Wright, Bristol, 1961), anume că adevărul din ilustrații rezidă oricum în sarcina ușor de îndeplinit constînd din evitarea deformărilor în clipa cînd o gravură este realizată pe baza observațiilor unui savant. Orice ilustrație anatomică este în mod necesar schematică, prin raportare la un trup infinit mai puțin transparent și mult mai ticsit cu amănunte. Pe lîngă aceasta, așa-zisele ilustrații anatomice naturaliste, deși ar putea să fie desenate după natură, sînt încă profund dependente de convențiile artistice și chiar de imperativele ideologice (vezi Cap. 6). Despre puterea convenției, vezi lucrarea lui E. H. Gombrich asupra longevității unui desen reprezentînd un rinocer, lucrat de Dürer într-o manieră extrem de fantezistă, dar care — totuși — din perspectiva canoanelor tradiționale este perfect natural(ist), „Truth and Stereotype", în *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictoral Representation* (Pantheon, New York, 1960), pp. 81–82.

39. Despre autoportretul lui Michelangelo în pielea Sfîntului Bartolomeu, vezi Leo Steinberg, „Michelangelo and the Doctors", *Bulletin of the History of Medicine*, 56 (1982), 543–553, în special 549–551. Despre relația sa cu textul lui Valverde, vezi Edgerton, *Pictures and Punishments*, pp. 217–219 și nota 53.

40. Vezi French, *Berengario*, pp. 43–49, și L. R. Lind, *Studies in Pre-Vesalian Anatomy: Biography, Translations, and Documents* (American Philosophical Society, Philadelphia, 1975).

41. Jacopo Berengario da Carpi, *A Short Introduction to Anatomy* [*Isagoge brevis*], trad. L. R. Lind (University of Chicago Press, Chicago, 1959), p. 80. *Isagoge* este un fel de rezumat al lucrării mult mai cuprinzătoare a lui Berengario, *Commentary on Mondino* (1521), prima carte de anatomie care a introdus și ilustrații în text.

42. Atît organele genitale masculine, cît și cele feminine, ne indică Vesalius, trebuie mai întîi puse în legătură cu o „formă umană pe care am desenat-o astfel încît să slujească mai cu seamă drept bază pentru toate celelalte... figura reprezentînd o femeie goală." Nudul din fig. 19c, alcătuit din vase sanguine, după cum se observă, prezintă măruntaiele unei femei caste, desenată după canoanele clasice și fără veșminte (fig. 19d), care este inclus într-un capitol special, destinat terminologiei anatomiei superficiale.

43. În ciuda argumentației lui Gombrich, în *Art and Illusion*, conform căreia orice artă își are originea în mintea omenească și o convenție stilistică poate determina modul de reprezentare, el rămîne fidel — așa cum subliniază Svetlana Alpers — ideii că o reprezentare perfectă este posibilă și că anumite scheme sînt mult mai adecvate decît altele pentru a „produce" adevărul în imagine. Vezi Alpers, „Interpretation without Representation, or the Viewing of *Las Meninas*", *Representations*, 1 (februarie 1983), 31–42. Fără a susține în general aceste idei, aș vrea să subliniez doar faptul că nu acele convenții

inflexibile constituie adevărata cauză a unei forme particulare de a vedea, sugerată de aceste figuri.

44. Exemplul clasic este insistența lui Vesalius asupra existenței unei rețele de vase sanguine la baza creierului omenesc, *rete mirabele*, cînd de fapt o astfel de structură nici nu există la oameni. A vedea ceva inexistent, întemeindu-te numai pe spusele unei autorități, este un lucru obișnuit în istoria anatomiei și în laboratorul modern de anatomie.

45. John Dryander a fost profesor de medicină și matematică la noua universitate protestantă din Marburg. Ilustrațiile și textul le-am preluat din *Der Gantzen Artzenei Spiegel* (Frankfurt, 1542), pp. 17–19, o carte destinată — după cum ni se spune într-un lung titlu — medicilor, chirurugilor-bărbieri și altora care doresc să cunoască în profunzime corpul omenesc. O mare parte din text este luată din Mondino, iar multe dintre ilustrații, din Vesalius. Terminologia sa vine direct din latină: *testes* (literal: martor) devine, în germană, *Zeuglin*, de la *Zeuge* sau *Zeugin* (martor, matoră). Celălalt cuvînt folosit în textele germane renascentiste atît pentru testicule, cît și pentru ovare, este *Hode*. Observați, de asemenea, imaginea ovarelor și a testiculelor ca producători. În germană, *Zeug* înseamnă stofă, material; *erzeugen* înseamnă a produce. Dryander traduce latinescul *pudenda*, care deriva din termenii specifici pentru rușine sau dizgrație, prin germanul *Scham* și îl utilizează pentru a se referi numai la organele genitale feminine externe. În latină însă cuvîntul *pudenda* era folosit pentru referire la „părțile intime", organele genitale ale ambelor sexe (vezi Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 55). În alte texte germane, *Scham* se referă atît la organele externe masculine, cît și la cele feminine. Vezi, spre exemplu, Wirsung, *Neues Artzney*, p. 260, care consideră o apariție timpurie și nefirească a părului în jurul sus-numitului *Scham* masculin, drept un indiciu al excesului de căldură și deci al sterilității. Pentru *Hode* și *Zeugin*, vezi Jacob și Wilhelm Grimm, *Deutsches Wörterbuch* (S. Hirzes, Leipzig, 1965).

46. Saunders și O'Malley, *Anatomical Drawings*, p. 170, observă că alții au numit „monstruos" desenul din *Fabrica* (planșa 20) sau l-au considerat drept rezultatul unui „calambur freudian"; ei explică însă ceea ce li se par a fi ciudățeniile desenului prin graba lui Vesalius de a executa disecția în speță, după care avea să fie realizat desenul deja menționat. Charles Joseph Singer, *A Short History of Anatomy from the Greeks to Harvey* (Dover, New York, 1957), pp. 119–120, atribuie ciudățeniile desenului, precum și numeroasele „erori" ale lui Vesalius în anatomia feminină faptului că el a avut ocazia de a diseca doar șapte femei. Așa cum am mai demonstrat, imaginea lui Vesalius nu se datorează unor asemenea circumstanțe și nici nu este în vreun fel ieșită din comun.

47. Charles Estienne, *De dissectione partium corporis humani* (Paris, 1545), 3.7, p. 289. Estienne era descendentul unei distinse familii de tipografi și a fost anatomistul de curte al lui Francisc I. Această lucrare apărea și în traducere franceză. După Singer, *A Short History*, p. 102, Estienne a avut

material din belşug pentru disecţiile sale şi afirmă că a văzut tot ceea ce a descris. Dificultatea anatomică majoră în experimentul mental propus — şi pe care eu îl citez — este că testiculele feminine nu sînt legate de tuburile fallopiene, care în ilustraţiile renascentiste sînt interpretate atît ca artere ovariene/testiculare, cît şi ca vase deferente ale testiculelor.

48. Helkiah Crooke, *Microcosmographia: A Description of the Body of Man* (Londra, 1615), p. 250. Crooke îşi întemeiază aceste argumente pe lucrarea lui Gaspard Bauhin şi pe aceea a lui Andreas Laurentius, de origine evreiască, profesor de medicină la Montpellier şi medic al lui Henric al IV-lea.

49. Estienne, *De dissectione*, 3.7, p. 289.

50. *Bartholinus' Anatomy*, pp. 62–63. Această carte a fost publicată în Anglia, poate din simpatie pentru opiniile egalitare ale lui Bartholin, de către Nicholas Culpepper şi Abadiah Cole. Culpepper a fost extrem de activ în reforma politică a medicinei în timpul revoluţiei engleze; în orice caz, în lucrările sale, el a expus vechea relaţie dintre organele masculine şi feminine. Despre rolul important al lui Culpepper în producerea literaturii vernaculare, sfidînd convenienţele medicale, vezi Charles Webster, *The Great Instauration: Science, Medicine and Reform, 1626–1660* (Holmes and Meier, Londra, 1975), pp. 268–271. Prostata a fost descrisă detaliat în 1536 de către veneţianul Niccolo Massa. Secreţiile acesteia constituie acum argumente folosite în sprijinul similitudinii esenţiale dintre sexualitatea masculină şi cea feminină, din pricina proprietăţilor histochimice comune cu secreţiile specifice glandelor lui Bartholin.

51. *Bartholinus' Anatomy*, pp. 71–72.

52. Jacques Duval, *Traité des hermaphrodits* (Rouen, 1612; reeditat la Paris, 1880), pp. 342–349. Prin *vulve*, el înţelege ceea ce noi am numi astăzi ansamblul alcătuit din vulvă, vagin şi col uterin împreună cu corpul şi fundul uterului. Această semnificaţie, rămasă ca un adevărat vestigiu de pe vremea întrebuinţării clasice a cuvîntului *vulva*, este folosită pentru a desemna ceea ce se înţelege acum prin uter şi anexele sale, ca în Celsus, *De medicina*, trad. W. G. Spencer (Heineman, Londra, 1935), 4.1.12, pp. 14–15. Sînt nedumerit de trimiterea pe care o face Duval la Aristotel mai degrabă decît la Galen ca autor al acestui exerciţiu de inversiune.

53. William Harvey, „On Parturition", în *The Works of William Harvey* (Londra, 1847), pp. 537–538.

54. Punga însemna literal scrot, aşa că buzunarul ventral era punga în care se aflau testiculele. Un „buzunar ventral" mai putea să fie şi o anexă la veşmintele femeieşti, purtată pe piept.

55. François Rabelais, *The Histories of Gargantua and Pantagruel*, trad. J. M. Cohen (Penguin, Harmondsworth, 1982), 1.8, p. 55. Vezi OED pentru „cod".

56. Garoafa era „recunoscută în general drept simbol al logodnei, în pictura nord-europeană din secolul al XV-lea şi al XVI-lea". Catalogul expozi-

ţiilor de artă al muzeului Metropolitan, *Liechtenstein: The Princely Collections* (New York, 1985), p. 239.

57. Îi sînt recunoscător lui Paul Alpers pentru poemul lui Gascoigne.

58. Nu am studiat în detaliu terminologia anatomiei reproductive masculine şi nu am cunoştinţă de existenţa unui studiu general asupra acestui subiect. Există cu siguranţă numeroase cuvinte diferite pentru desemnarea penisului, testiculului ori scrotului, dar în lecturile mele, referirile acestor termeni sînt lipsite de ambiguitate. Poate că acesta este corelativul lingvistic al *telos*-ului corporal în general: trupul masculin este stabil, trupul feminin este mai deschis şi mai instabil.

59. Columb, *Anatomica*, p. 443. În cazul organelor masculine, nu este aplicabilă nici un fel de digresiune metaforică. *Bartholinus' Anatomy*, p. 65 (cap. 28, „Of the Womb in General"), dedică un paragraf explicării motivelor pentru care Pliniu înţelegea prin *vulva* în primul rînd uterul scroafei — pentru romani, un „fel de mîncare rafinată" — în vreme ce alţi scriitori, precum Celsus, întrebuinţau acest cuvînt pentru a desemna pîntecele oricărui animal. *Vulva* — speculează Bartholin — este o denaturare a cuvîntului *bulga*, ce înseamnă pungă, dar se referă şi la „sacoşa sau rucsacul pe care un Bărbat şi le poate atîrna de braţ".

60. Columb, *Anatomica*, p. 445. *Mentula* era în Antichitate un cuvînt obscen pentru penis (Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, p. 9), însă în perioada Renaşterii a devenit termenul clasic. Cuvîntul *vagina* nu era folosit în limba latină cu înţelesul modern, ci pe atunci se referea la un tub sau o teacă, întrebuinţată de obicei pentru sabie. Se pare că a fost folosit în glumă şi cu sensul de „anus" (Adams, pp. 20, 115).

61. Columb, *Anatomica*, pp. 447–448. Columb, asemenea tuturor celorlalţi anatomişti renascentişti, se referă la ovare ca şi cum acestea ar fi nişte testicule puţin mai mari şi mai stabile decît ale masculilor, plasate înlăuntrul trupului, neatîrnînd, aşadar, în exterior ca la bărbaţi.

62. Fallopius, *Observationes*, pp. 193, 195–196. El îşi întemeiază distincţia pe ceea ce consideră a fi înţelesul întrebuinţat de Soranus şi Galen, care — spune el — se referă la vagin ca la un „kolpos" feminin şi îl deosebesc de adevăratul cervix. Ei nu sînt însă într-atît de consecvenţi. Singer, *A Short History*, p. 143, afirmă că Fallopius a fost primul care a utilizat termenul *vagina* în sensul modern al cuvîntului, dar eu nu am întîlnit nicăieri semnificaţia în speţă. Fallopius nu propune nici o teorie asupra funcţionării „tuburilor" descoperite de el, însă observă că ele nu ating ovarele, care în schimb nu produc spermă.

63. Gaspard Bauhin, *Anatomes* (Basel, 1591–92), 1.12, pp. 101–102. *Porcus* (porc) era — se pare — un cuvînt pentru *pudendum* extern fetelor (Adams, p. 82). Probabil că se făcea o asemenea aluzie pentru ca auditoriul să perceapă asemănarea dintre partea în chestiune şi rîtul porcului.

64. Jacquart şi Thomasset, *Sexuality*, p. 34, care îl citează pe al-Kunna al-Maliki. Deşi am consultat ediţia franceză a acestei cărţi, nu am reuşit să

spun care a fost cuvîntul arab tradus drept *clitoris*. Autorii însă consideră termenul *lèvres* ca traducere alternativă, iar din context este clar că se referă la „labiile mici".

65. *The Anatomy of Mundinus*, în *Fasciculo*, ed. Singer, p. 76 şi nota 64.

66. Berengario, *Isagoge brevis*: „la capătul cervixului, mici bucăţi de piele atîrnă pe părţi: acestea sînt numite prepuţuri"; şi, referindu-se la penis: „o anume piele moale înconjoară organul menţionat; această piele este numită prepuţ". La Josef Hyrtl, *Onomatologia Anatomica: Geschichte und Kritik der Anatomischen Sprache der Gegenwart* (Viena, 1880), cuvîntul „nymphae" semnifică atît labiile cît şi prepuţul; vezi art. de dicţionar „nymphae und myrtiformis".

67. John Pechy, *The Complete Midwives Practice Enlarged* (Londra, 1698, ediţia a V-a), p. 49, şi *A General Treatise of the Diseases of Maids Bigbellied Women* (1696), p. 60.

68. Vicary, *Anatomy*, p. 77. În cartea sa, *Chirurgia*, 2.71, Albucasim utilizează termenul *tentigo*; vezi Hyrtl, *Onomatologia*, cuvîntul-titlu „clitoris"; Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, pp. 103–104, şi OED, cuvîntul-titlu „tentigo." Prin secolul al XVII-lea, *tentigo* însemna fără nici o îndoială chiar clitoris. Vezi, spre exemplu, dizertaţia de la Jena a lui André Homberg, *De tentigine, seu excrescentia clitoridis* (1671), citată ca referinţă în lunga definiţie a clitorisului din *Dictionnaire des sciences médicales* (Paris, 1813), vol. 5.

69. Apare în *De anima*, 3.9.432b21; sau „Dumnezeu şi natura nu au creat nimic fără rost", în *De caelo*, 1.4.271a33.

70. Nathaniel Highmore, *The History of Generation* (Londra, 1651), pp. 84–85.

71. Lemnius, *The Secret Miracles*, pp. 8–9. În general, Aristotel nu avea o reputaţie foarte bună. Secolul al XVI-lea, aşa cum se exprima Jerome Bylebyl, a fost „epoca de aur a galenismului" („Şcoala din Padova", p. 340). Ian Maclean, *The Renaissance Notion of Woman* (University Press, Cambridge, 1980), este de acord cu această afirmaţie în examinarea pe care o face teoriilor specifice ale reproducerii. Aristotel, chiar dacă în unele cercuri era considerat drept cel mai important reprezentant al unui model ştiinţific învechit, şi-a păstrat influenţa, dar a fost şi ţinta unor binemeritate atacuri.

72. Vicary, *The English Man's Treasure* (Londra, 1586), p. 55. Aceasta este o versiune a lucrării sale din 1548, *Anatomy*.

73. Sherman J. Silber, *How to Get Pregnant* (Scribners, New York, 1980), pe lîngă o utilă expunere a statisticilor privind fecundarea, autorul spune că jumătate dintre femeile căsătorite, care nu au rămas însărcinate după un an de încercări planificate, rămîn gravide în următoarele şase luni, fără nici o intervenţie terapeutică. S-ar părea astfel că o asemenea prejudecată funcţionează pentru o bună jumătate din populaţia presupus sterilă. O literatură remarcabilă sprijină ideea că aceasta este realitatea într-o mare proporţie dintre cazuri.

74. René Bretonnayan, *La Génération de l'homme et le temple de l'aime* (Paris, 1583), secţiunea intitulată „De la conception et stérilité". Aici, ca şi în

toate textele mele, plăcerea se referă la actul heterosexual procreativ. Cu toate că manualele pe care le-am consultat se prea poate să fi fost folosite doar ca ghiduri de plăcere sexuală, ele sînt redactate în termeni specifici reproducerii. De asemenea, multe dintre aceste lucrări scot în evidență faptul că defectele care fac concepția imposibilă — precum atrepsia vaginală, absența uterului, penisul malformat — nu au influență în mod necesar asupra plăcerii.

75. Gabriello Fallopio, *De decoratione* în *Opuscula* (Padova, 1566), p. 49, „De praeputii brevitate corrigenda". Aceasta și multe alte lucrări, cu excepția lui *Anatomical Observations* (1561), au fost probabil scrise de către studenții lui Fallopius sau de alții care au acționat în numele său. Dumnezeu a ordonat circumcizia în rîndul evreilor — spune acest text — astfel încît ei să se poată dedica în întregimii slujirii Sale, mai degrabă decît plăcerilor carnale. Ideea că circumcizia reduce plăcerea și — prin urmare — șansa concepției, este extrem de răspîndită.

76. Lorenz Fries, *Spiegel*, p. 129; Avicenna, *Canon*, 3.20.1.44.

77. Am luat acest exemplu din Wirsung, *Neues Artzney*, p. 258.

78. Guillaume de la Motte, *A General Treatise of Midwifery*, trad. Thomas Tomkyns, chirurg (Londra, 1746), p. 12. El a fost identificat ca fiind chirurg și obstetrician la Valognes, un orășel din nord-vestul Franței.

79. Toate acestea sînt locuri comune bine cunoscute, dar la Trotula din Salerno, *The Diseases of Women*, ed. Elizabeth Mason-Huhl (Ward Ritchie Press, Los Angeles, 1940), pp. 16–19, găsim o discuție deosebit de amănunțită privind problema căldurii și a sterilității. După toate probabilitățile, acest text nu este scris de către doftoroaia numită Trotula, căreia îi este de obicei atribuit. Textul respectiv a fost însă printre cele mai larg răspîndite lucrări medievale de ginecologie (Chaucer îl citează), a fost tradus în timpul Renașterii în diferite limbi și a fost inclus în numeroasele ediții ale voluminoasei enciclopedii de ginecologie datorată lui Caspar Woolf (apărută pentru prima dată în 1566). Vezi John Benton, „Trotula, Women's Problems, and the Professionalization of Medicine in the Middle Ages", *Bulletin of the History of Medicine*, 59 (primăvara anului 1985), 30–54.

80. Una dintre cele mai complete discuții despre fiziologia și despre tratamentul clinic ale sterilității găsim în Lazarus Riverius, *The Practice of Physick* (Londra, 1672), pp. 502–509. Pentru o perspectivă mai generală, vezi Nicholas Fontanus, *The Woman's Doctour* (Londra, 1652), pp. 128–137; Leonard Sowerby, *The Ladies Dispensatory* (Londra, 1652), pp. 139–140, cu privire la factorii care „determină erecția îndelungată a penisului"; Jacob Rueff, *The Expert Midwife* (Londra, 1637), p. 55.

81. Nu am găsit nimic despre întrebuințarea de către femei a unui limbaj lasciv pentru a-i influența pe bărbați. În general însă impotența masculină ca și inabilitatea de a procrea erau abordate — în broșurile și tratatele pe care le-am consultat — din perspectivă farmacologică, rareori prin procedee magice și aproape la fel cum era considerată această problemă în cazul femeilor.

82. John Sadler, *The Sicke Woman's Private Looking Glass* (Londra, 1636), p. 118. De vreme ce sfaturile oferite în engleză de către Sadler sînt perfect explicite, devine ciudat faptul că propoziția despre preludiu este în limba latină: „Mulier praepari ac disponi debet molli complexu, lascivis verbis oscular lasciviora miscenda."

83. Propoziția referitoare la excitația care face să țîșnească sperma este extrasă din ediția franceză, *Œuvres* (Paris, 1579), cartea 22, cap. 4; restul este din „Of the Generation of Man", din *The Works of the Famous Chirurgion*, trad. (din versiunea latină a originalului francez) Thomas Johnson (Londra, 1634), cartea 24, pp. 889–890. Aceste extrase ne reamintesc complexitatea metaforelor renascentiste despre reproducere. „Dacă o găsești tare la pinten [metaforă din universul călărețului, poate un joc de cuvinte prin utilizarea celor două semnificații ale cuvîntului „veneric": de la *venari* — a vîna și *vener* — plăcere sexuală] și cultivatorul nu va intra liber înăuntru [să are] cîmpul naturii", spune ediția franceză, amestecînd imagini din spațiul vînătorii cu imagini ale uterului — aparent de tip aristotelian — văzut ca un cîmp. Apoi însă Paré trece la modelul bispermatic al lui Galen, în care ambele sexe produc în timpul orgasmului semințe care se amestecă.

Acest amestec de metafore nu este propriu doar broșurilor medicale. Soția unui cleric olandez, de exemplu, se plînge în jurnalul ei de slăbiciunea soțului pentru *coitus interruptus*. Nu este mai bun decît o masturbare, se lamentează Isabella De Moerloose. Ba este chiar mai rău, deoarece într-un astfel de act sexual trunchiat, și ea își azvîrle sămînța pe un teren nefertil: „Dacă ar fi fost numai dintr-o parte, atunci acest lucru este încă acceptabil, însă din două semințe care sînt emise în același moment trebuie cu siguranță să se formeze un copil." Acum ea trece la o metaforă aristotelică: „așa cum rumenul covăsește laptele, tot așa și sămînța bărbatului o fecundează pe cea a femeii." Aici și pe tot parcursul jurnalului, ea amestecă imagini ale activității și pasivității feminine, idei alese din surse contradictorii, dictate de moment. Vezi Roodenburg, „The Autobiography of Isabella De Moerloose", pp. 530–531.

84. *Thesaurus pauperum*, al lui Petru al Spaniei, sursă medievală majoră, oferă 34 de prescripții pentru afrodisiace, 26 pentru contraceptive și 56 pentru fertilitate, nemaipunînd la socoteală pe cele destinate provocării menstruației, care pot fi considerate drept avortive (Jacquart și Thomasset, *Sexuality*, pp. 91–92 și cap. 3). Vezi, de asemenea, John Scarborough, *The Rational Arts of Living*, ed. A. C. Crombie și Nancy Siraisi (Smith College Studies in History, Northampton, nr. 50, 1987). Două dintre cele mai celebre ierbare din secolul al XVI-lea amintesc mai mult de 40 de plante, care erau considerate drept afrodisiace. Vezi Thomas G. Benedek, „Beliefs about Human Sexual Function in the Middle Ages and Renaissance", în *Human Sexuality in the Middle Ages and Renaissance*, ed. Douglas Radcliffe-Umstead (University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, 1978), p. 108.

85. G. R. Quaife, *Wanton Wenches and Wayward Wives: Peasants and Illicit Sex in Early Seventeenth Century England* (Croom Helm, Londra,

1979), p. 172. Pe la începutul secolului al XVIII-lea, în Yorkshire, o tînără afirma că un cleric a încercat s-o seducă, spunîndu-i că era prea beat ca s-o lase gravidă. O altă prostituată susținea că înghițise niște mirodenii pentru a preveni concepția. Se spunea de asemenea că stropirea corpului cu apă rece ar avea același efect. Aproape toate textele pe care le-am citat cuprind lungi secțiuni despre medicamente pentru încălzire (și răcire) în relație cu sterilitatea și disfuncțiile menstruale. La Dryander, *Der Gantzen Artzenei*, cap. 7 despre sterilitate și cap. 19 despre mamă, găsim îndeosebi o mulțime de asemenea medicații, la fel ca și la Michael Baust cel Bătrîn, *Wunderbarliches Leib und Wund Artzneybuch* (Leipzig, 1596), pp. 109–113. Cartea 1 din lucrarea lui Baust, *Der Ander Theil des Wunderbarlichen* (Leipzig, 1597), este destinată în întregime sîngelui omenesc și clarifică în ce măsură este comună ambelor sexe o singură economie a fluidelor. Vezi Nicholas Culpepper, *School of Physick* (Londra, 1696), p. 245, în mod explicit despre calamină ca substanță avortivă și care „provoacă menstruația".

86. Vesalius, *Epitome*, p. 84; la p. 85, el spune că același lucru este valabil și pentru femei. Cushing, *Bio-Bibliography*, pp. 44–45, dă crezare scrisorii deschise a lui Guenther din Andernach (1536), care își laudă elevul, pe Vesalius, pentru descoperirea inserției asimetrice a celor două vene seminale. Singer și Rabin, în *A Prelude*, pp. lxii–lxiii, susțin că acest fapt îi era cunoscut lui Mondino, care în schimb îl citează pe Avicenna, care la rîndul lui îl citează pe Galen (citatul dat este din *De. ven. art. diss.*, Kuhn, 2.808). *UP* 2.635 (vezi Cap. 2, nota 1, *supra*) pare să spună exact același lucru, cu toate că Galen inversează — dintr-o perspectivă modernă — dreapta cu stînga.

87. Despre problema vaselor epigastrice, vezi introducerea lui Charles Singer la Joannes Ketham, *The Fasciculo di medicina* (Florența, 1925), 1.104, nota 59. Unii scriitori au adus de asemenea argumente explicite pentru o strînsă conexiune dintre organele genitale și piept la bărbați: prea mult sex, spre exemplu, poate avea ca efect expectorarea de sînge. Vezi Jacquart și Thomasset, *Sexualité*, p. 123.

88. Laurent Joubert, *Erreurs populaires* (Bordeaux, 1579, ediția a II-a), pp. 451, 157; el a fost și rector al facultății de medicină a Universității din Montpellier. Despre acest important scriitor și despre calitatea textelor, vezi Davis, „Proverbial Wisdom", în special pp. 258–262; Paré, *Works*, trad. Johnson, p. 547. Lucrarea lui Joubert este un ecou al operei lui Isidor din Sevilla.

89. Nicolo Serpetro, *Il Mercato delle maraviglie della natura, overo istoria naturale* (Veneția, 1653), p. 23. Îi sînt recunoscător Paulei Findlen pentru acest material.

90. Wirsung, *Neues Artzney*, p. 440; Crooke, *Microcosmographia* (1615), cartea 3, cap. 20. S-ar putea crede că publicarea în 1628 a lucrării lui Harvey, *Essay on the Motion of the Heart and Blood in Animals*, care printre altele susținea că inima este o pompă și nu un furnal, ar fi scos imediat din circulație păreri precum cele ale lui Crooke. Ele însă au rămas în centrul atenției pe

toată durata secolului al XVII-lea. Acest fapt este adevărat şi pentru multe alte descoperiri. Aranzio, spre exemplu, a descoperit în 1564 că surplusul de sînge matern nu provoca anastomoze direct în sîngele fătului prin „cotiledoane", dar acest fapt nu a modificat în vreun fel părerea că sîngele matern hrăneşte copilul şi că — prin urmare — nu mai există un exces de sînge ce trebuie eliminat, ca în cazul menstruaţiei. Despre această descoperire, vezi Howard B. Adelmann, *Marcello Malpighi and the Evolution of Embryology* (Cornell University Press, Ithaca, 1966), 2.754; introducerea lui Adelmann este o istorie magistrală a teoriilor despre reproducere, din Antichitate şi pînă la Malpighi.

91. John Bulwer, *Anthropometamorphosis* (Londra, 1653), p. 390, spune că tăieturile asigurau o scurgere alternativă a pletorei din corp; Joubert, *Erreurs*, pp. 159–160; Culpepper, *Directory for Midwives*, p. 68. Mă interesează logica acestor afirmaţii în relaţie cu temele acestei cărţi. Nu doresc — nici aici, nici în alte părţi — să mă pronunţ asupra adevărului sau falsităţii lor. Este foarte posibil ca, datorită unui nivel intens de exerciţiu fizic, regim, diminuare a grăsimii corporale, lactaţie prelungită ş.a.m.d., indiencele să aibă menstruaţie mai puţină decît europenele. În general vorbind, nu se cunoaşte aproape nimic despre natura interculturală sau chiar despre existenţa ciclului menstrual. Vezi Buckley şi Gottlieb, *Blood Magic*, pp. 44–47.

92. Cardanus este citat de către Crooke, *Microcosmographia*, pp. 193–194.

93. Serpetro, *Il Mercato*, p. 24.

94. A. R. [Alexander Ross], *Arcana Microcosmos, or the Hidden Secrets of Man's Body Discovered* (Londra, 1652), p. 88; Joubert, *Erreurs*, pp. 474–475 (sursa sa cu referire la Aristotel poate fi *HA* 3.20.522a13 ş.urm.).

95. Despre aceste subiecte, vezi Caroline Bynum, *Holy Feast* şi *Jesus as Mother* (University of California Press, Berkeley, 1982).

96. Wirsung, *Neues Artzney*, p. 427, „substanţa albă" (*weiss gesicht*, literal, înfăţişarea albă). Observaţi presupunerea că trebuie să desemnăm despre care dintre cele două seminţe este vorba. Există o expunere fascinantă a modului în care un medic din secolul al XVIII-lea şi pacientele sale înţelegeau interconvertibilitatea laptelui şi a altor fluide, vezi Duden, *Geschichte*, pp. 127–129.

97. Albrecht von Haller, *Physiology: Being a Course of Lectures* (Londra, 1754), 2.293; Hermann Boerhaave, *Academical Lectures on the Theory of Physic* (Londra, 1757), p. 114. Haller a fost unul dintre giganţii biologiei secolului al XVIII-lea, iar Boerhaave a fost, desigur discutabil, cel mai important profesor de medicină de la sfîrşitul secolului al XVII-lea şi începutul secolului al XVIII-lea. Pentru mai multe detalii asupra relaţiei dintre sîngerare în general şi menstruaţie, vezi John Locke, *Physician and Phylosopher... with an Edition of the Medical Notes* (Wellcome History of Medicine Library, Londra, 1963), pp. 106, 200.

98. Îi sînt recunoscător Nataliei Zemon Davis pentru această informaţie despre Louise Bourgeois.

99. Maclean, *Renaissance Notion of Woman*, p. 3.

100. Am utilizat traducerea lui Benjamin Jowett, din *Collected Dialogues*, ed. Hamilton și Cairns. După o discuție asupra modului în care sînt create în trupul bărbaților și cel al femeilor substanțele „însuflețite“ ale procreației, Platon spune că la bărbați „organul de reproducere, îndată ce se răzvrătește și devine sigur pe sine ca un animal care nu mai ascultă de rațiune... caută să dobîndească stăpînire absolută, același lucru fiind valabil și în cazul așa-zisului uter sau al matricei la femei“ (p. 1210).

101. Vezi Walther von Wartburg, *Französisches Etymologisches Wörterbuch* (J. C. B. Mohr, Tübingen, 1948).

102. Citat în Ilza Veith, *Hysteria: The History of a Disease* (University of Chicago Press, Chicago, 1965), p. 39; vezi pp. 28–29 pentru argumentația lui Soranus legată de faptul că uterul nu este un animal.

103. Galen, *On Anatomical Procedures*, trad. Charles Singer (Oxford University Press, New York, 1956), 6.5.561, p. 159.

104. Critica severă pe care Smollett o face lucrării lui Nihell este extrasă din *Critical Review*, 9 (1760), pp. 187–197. Pasajul în chestiune se găsește în Elizabeth Nihell, *A Treatise on the Art of Midwifery* (Londra, 1760), p. 98, iar răspunsul acesteia este din *An Answer to the Author of the Critical Review... by Mrs Elizabeth Nihell, a Professed Midwife* (Londra, 1760). Îi sînt recunoscător Lisei Cody pentru aceste referințe.

105. Să ne amintim că unii autori din corpusul hipocratic considerau că femeile sînt mai fierbinți decît bărbații; mai apoi însă valorile au fost desigur răsturnate. Se prea poate ca noțiunile de cald și rece să fi însemnat mai mult decît noțiunile de bine și rău, dar cu siguranță că ele puteau avea la fel de bine și înțelesul acesta.

106. Columb, *Anatomica*, pp. 446–447. Îi datorez această inedită analiză gramaticală a întregii opere a lui Columb asistentei mele, Mary McGarry.

4. Reprezentarea sexului

1. Stephen Greenblatt, „Fiction and Friction“, în *Shakespearean Negociations* (University of California Press, Berkeley, 1988), p. 68. „Devierea“ — termen specific jocului de popice — se referă la traiectoria curbă a bilei pe care greutatea de plumb descentrată o transmite bilei în timp ce aceasta se rostogolește.

2. Angus Fletcher, *Allegory: The Theory of a Symbolic Mode* (Cornell University Press, Ithaca, 1964), pp. 110, 115–116. În *The Order of Things*, Foucault dezvoltă aceeași idee.

3. Andreas Vesalius, *De humani corporis fabrica* (Basel, 1543), 5.12, pp. 519–520.

4. *Signatures of Internal Things: or A True and Lively Anatomy of the Greater and Lesser World* (Londra, 1669), pp. 5–6. Această carte este în

mod explicit paracelsiană, însă sistemul de concepții etalat aici depășește cu mult orice tradiție, după cum arată Keith Thomas, în *Religion and Decline of Magic* (Scribner's, New York, 1971).

5. John Tanner, *The Hidden Treasures of the Art of Physick Fully Discovered in Four Books* (Londra, 1659), pp. 36–37. OED dă următorul extras din lucrarea lui Sir Walter Raleigh în care se explică semnificația expresiei „lentilă de perspectivă": „Un astrolog valoros, care trăiește în zilele noastre [Galileo], a descoperit în stele — cu ajutorul lentilelor de perspectivă — multe lucruri necunoscute anticilor."

6. Robert Bayfield, *Enchiridion medicum* (Londra, 1655), introducere, fără paginare.

7. Anonim, *Anthropologia Abstracted: or the Idea of Human Nature Reflected* (Londra, 1655), p. 74. Conform prefeței, cartea este scrisă de un „doctor în medicină" de la o mare universitate, care a murit tînăr cu aproape doisprezece ani înainte de publicarea lucrării sale. Despre Arachne, vezi Ovidiu, *Metamorphoses*, trad. Mary M. Innes (Penguin, Harmondsworth, 1955), pp. 134–138.

8. Christopher Wirsung, *Ein Neues Artzney Buch* (1572), p. 417. Nicholas Culpepper, *Directory for Midwives* (1696), pp. 67–68, spune că în limba engleză menstruația este numită „florile" („the flowers"), pentru că apare înaintea concepției, „așa cum florile apar înainte de fructe".

9. *The Faerie Queene*, 3.6.3–8, în *The Poetical Works of Edmund Spenser*, ed. J. C. Smith și E. De Selincourt (Oxford University Press, Oxford, 1912; volum broșat în 1977), pp. 171–172.

10. Va fi fost nevoie de mai mult de două secole de dovezi experimentale înainte ca veriga ce lega căldura și reproducerea să fie în sfîrșit ruptă și posibilitatea generației spontanee să fie astfel înlăturată. Dintr-un punct de vedere modern, chiar primele rezultate ale experimentelor ar fi trebuit să-i demonstreze imposibilitatea.

11. Hildegard a fost citat în Peter Dronke, *Women Writers of the Middle Ages* (University Press, Cambridge, 1984), p. 176.

12. Lorenz Fries (Laurentius Phryssen), *Spiegel der Artzney* (Strasbourg, 1518, 1546), pp. 127–128. „Brosam" este un sinonim curios pentru făt protejat de învelișul/crusta amniotic(ă). Este utilizat de Luther în sensul de „fărîmituri" în traducerea sa din Luca 16.21, în pasajul unde cîinii ling rănile cerșetorului Lazăr, în vreme ce el „ar fi poftit să se sature din ce cădea [fărîmiturile, *brosam*] de la masa bogatului". (*Biblia,* trad. Vasile Radu și Gala Galaction — *n.t.*)

13. Mikhail Bakhtin, *Rabelais and His World* (MIT Press, Cambridge, 1968), p. 318.

14. *Ibid.*, pp. 317–318, 320–323. Este curios că, deși include graviditatea printre funcțiile trupului grotesc, Bakhtin omite să menționeze uterul ca fiind unul dintre organele sale centrale.

15. *Winthrop's Journal: History of New England, 1630–1649*, ed. James Kendall Hosmer (Scribner's, New York, 1908; reeditată în 1966), 1.266–269. Pentru o expunere generală a creației de monștri, care reia și revede teoriile timpurii, vezi Paul-Gabriel Bouce, „Imagination, Pregnant Women and Monsters in Eighteenth Century England and France", în *Sexual Underworlds of the Enlightenment,* ed. G. S. Rousseau și Roy Porter (University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1988), pp. 86–100.

16. Norbert Elias, *History of Manners: The Civilizing Process*, trad. Edmund Jephcott (Pantheon Books, New York, 1978).

17. Leah Marcus, „Shakespeare's Comic Heroines, Elizabeth I, and the Political Uses of Androgyny", *Women in the Middle Ages and the Renaissance,* ed. Mary Beth Rose (Syracuse University Press, Syracuse, 1986), pp. 141–142. Vezi, de asemenea, Carla Freccera, „The Other and the Same: The Image of the Hermaphrodite in Rabelais", în *Rewriting the Renaissance,* ed. Margaret W. Ferguson, Maureen Quilligan și Nancy J. Vickers (University of Chicago Press, Chicago, 1986), pp. 145–158.

18. Vezi Roberto Zapperi, *L'Homme encient* (Presses Universitaires de France, Paris, 1983).

19. „The Lady That Was Castrated", în *Bawdy Tales from the Courts of Medieval France*, trad. Paul Brians (Harper and Row, New York, 1973), pp. 24–35.

20. Michel Foucault, introducere la *Herculine Barbin* (Pantheon, New York, 1980), pp. vii–viii. Ivan Illich spune aproximativ același lucru, cînd face distincție între „sexul economic" și „genul vernacular". Cred că primul este ceea ce înseamnă, în general, sexul în lumea modernă, adică o „dualitate complementară"; cel de-al doilea înseamnă „polarizarea unei caracteristici comune", ceea ce nu prea se potrivește cu modul în care înțeleg eu sexul, în cadrul modelului unisexuat. Atît sexul, cît și genul, spune Illich, „sînt relații sociale, corelate extrem de puțin cu anatomia". *Gender* (Pantheon, New York, 1982), p. 14.

21. Există desigur și alte tradiții, în care această dezbatere este dusă la bun sfîrșit. În afară de Maclean, *Renaissance Notion of Woman*, vezi Manfred Fleischer, „Are Women Human? The Debate between Valens Acidalius and Simon Gediccus", *Sixteenth Century Journal*, 12.2 (1981), pp. 107–120. În mare parte, aceasta se aseamănă cu preocuparea clasică pentru înfrumusețarea și efeminarea trupească, vezi în acest sens, Maud Gleason, cap. 2, nota 80.

22. Castiglione, *The Book of the Courtier* (1561), trad. Thomas Hoby (Dent, Everyman's Library, Londra, 1966), p. 39.

23. *Ibid.*, p. 200. Din informațiile citate de editorul Thomas Hoby nu reiese că Aristotel ar fi susținut acest punct de vedere.

24. *Ibid.*, pp. 193–194.

25. Ambroise Paré, *On Monsters and Marvels*, trad. Janis Pallister (University of Chicago Press, Chicago, 1982), pp. 31–32.

26. Michel de Montaigne, *Travel Journal*, trad. Donald Frame (North Point Press, San Francisco, 1983), pp. 5–6. Vezi, de asemenea, *The Complete Essays of Montaigne*, trad. Donald Frame (Stanford University Press, Stanford, 1965), 1.2, p. 69.

27. Gaspard Bauhin, *Theatrum anatomicum* (Basel, 1605), p. 181, citat în William Harvey, *Lectures on the Whole Anatomy* [*Prelectiones anatomiae universalis*, 1616], trad. C. D. O'Malley, F. N. L. Poynter și K. F. Russell (University of California Press, Berkeley, 1961), p. 132 și n. 467.

28. Pliniu, *Natural History,* trad. H. Rackham, Loeb Classical Library (Heinemann, Londra, 1942), 7.4.36–38, vol. 2, p. 513.

29. Sir Thomas Browne, *Pseudodoxia Epidemica: or, Enquiries into Vulgar and Common Errors* (1846). Lucrarea pornografică din secolul al XVII-lea, scrisă de J. B. Sinibaldi, *Rare Verities: The Cabinet of Venus Unlocked and Her Secrets Laid Open* (Londra, 1658), are un capitol care răspunde afirmativ la întrebarea „dacă femeile își pot schimba sexul". Vezi Roger Thompson, *Unfit for Human Ears* (Rowman and Littlefield, Ottawa, 1979), pp. 168–169.

30. Ovidiu, *Metamorphoses*, 9.794. Vezi, de asemenea, Barkan, despre Iphis, în *Gods Made Flesh*, pp. 70–71.

31. Povestea Mariei nu este din textul „A" al *Eseurilor*, ci a fost adăugată ulterior de către Montaigne. Acest fapt ar putea să lămurească motivul pentru care comentariile despre imaginație se referă mai degrabă la povestirea despre Iphis decît la noua interpolare. Vezi *Œuvres complètes* (Gallimard, Paris, 1962), pp. 96, 1453.

32. În cartea I, cap. 8 („Despre Trîndăvie"), Montaigne pare a considera imaginația drept o forță externă care acționează asupra trupului. Pămîntul fertil dă naștere la tot felul de buruieni, dacă nu este supus și însămînțat cum trebuie. În mod similar, femeile dau naștere „unor bucăți de carne amorfă", dacă nu sînt „fertilizate cu un alt soi de sămînță." (Vezi mai sus, cap. 2, despre „mola".) Așa se întîmplă — continuă autorul — și cu mințile care dacă nu sînt preocupate de un subiect, „vor ajunge să rătăcească prin vastul cîmp al imaginației".

33. Vezi Nancy J. Vickers, „The Mistress in the Masterpiece", în *The Poetics of Gender,* ed. Nancy K. Miller, (Columbia University Press, New York, 1986), pp. 36 și 19–41. Am consultat, de asemenea, manuscrisul lui Vickers — „Blazon" —, unde se discută amănunțit despre acest nou gen de curte, care „a atins elaborarea definitivă într-un volum colectiv din 1543, intitulat *Blasons anatomiques du corps feminin*." Despre eforturile femeilor de a se face ascultate în mulțimea de voci masculine, vezi, spre exemplu, Ann Rosalind Jones, „City Women and Their Audiences: Louise Labé and Veronica Franco", în *Rewriting the Renaissance*, pp. 299–316.

34. Charles Estienne, *La Dissection des parties du corps humain* (Paris, 1546), 3.41, în contextul acelei interpretări particulare a modului de a organiza — de fapt, de a pune în scenă — o disecție. Presupun că zonele secrete

potențial atractive sînt specifice mai ales femeilor, însă termenul *partie honteuse* — deși de genul feminin — este folosit peste tot cu referire la „partea rușinoasă" a ambelor sexe.

35. Jacques-Louis Binet și Pierre Descargues, *Dessins et traités d'anatomie* (Paris, 1980), pp. 39–40.

36. Susan Koslow, „The Curtain-Sack: A Newly Discovered Incarnation Motif in Rogier van der Weyden's *Columba Annunciation*", *College Art Association Proceedings,* februarie, 1985. *Vas*, în sensul curent întrebuințat în latina clasică, era folosit în mod obișnuit cu o conotație sexuală, atunci cînd se făceau referiri la penis și testicule (Adams, *Latin Sexual Vocabulary*, pp. 41–43, 88); Estienne include un obiect similar într-o gravură reprezentînd un bărbat. Încă o dată totuși, terminologia sistemului reproductiv estompează granițele diferenței.

37. Estienne, *Dissection*, 3.7.

38. *Aretino's Dialogues*, trad. Raymond Rosenthal (Stein and Day, New York, 1971), pp. 169–170, citat în Laura Walvoord, „'A Whore's Vices Are Really Virtues': Prostitution and Feminine Identity in Sixteenth Century Venice", cercetare științifică nepublicată, Berkeley, 1987. Walvoord sprijină ideea ca sistemele simbolice aflate în permanentă schimbare să-și fi pierdut din vigoare datorită prostituatelor.

39. Columb, *De re anatomica* (1559), „Concerning Things Which Rarely Happen in Anatomy", 15, pp. 494–495.

40. *Ibid.* Este evident că autorul — Columb — era fascinat de această „femeie", însă nu a intervenit clinic în acest caz, trist și tulburător, chiar și la distanță de atîtea veacuri. „Biata femeie dorea să-i tai penisul cu bisturiul, care penis — spunea ea — era un impediment atunci cînd rîvnea să întrețină relații sexuale cu un bărbat. Mi-a cerut, de asemenea, să-i măresc deschizătura vulvei, astfel încît să poată purta în pîntece un prunc. Dar eu, care de multă vreme doream să înțeleg deosebirile dintre aceste mijloace, nu m-am mulțumit cu vorbele ei. Drept care nu îndrăzneam să iau de bună împlinirea dorinței sale, deoarece credeam că așa ceva nu putea fi făcut fără ca ea să-și riște viața."

41. Ambroise Tardieu, *Questions médico-légales de l'identité dans les rapports avec les vices de conformation des organes sexuels* (Paris, 1874, ediția a II-a), pp. 18–32. Îi sînt recunoscător dnei Vanessa Schwartz pentru această referință. Cazul evocat cu indignare de către Tardieu pare a fi cel al pacientei Herculine Barbin, cu toate că Foucault îl interpretează diferit (vezi nota 20).

42. Jacques Duval, *Traité des hermaphrodites* (1612). De fapt, Marie a fost acuzată de sodomie, ceea ce comporta introducerea unui organ potrivit într-un loc nepotrivit sau introducerea unui organ nepotrivit în locul potrivit sau chiar introducerea unui organ nepotrivit într-un loc nepotrivit. Aceasta înseamnă că ea a fost acuzată de a-și fi introdus clitorisul în oricare dintre orificiile partenerei sale, de vreme ce nici unul din ele nu va fi fost destinat

pentru aşa ceva. Dacă s-ar fi rezumat doar la masturbare reciprocă, nici una dintre cele două femei nu ar fi fost învinovăţită de sodomie, ci doar de un delict mai uşor.

43. Ca şi în lucrarea dnei Natalie Zemon Davis, *The Return of Martin Guerre* (Harvard University Press, Cambridge, 1983), problema nu se reduce în fond la cine este adevăratul Martin — impostorul pare a fi fost un Martin mai autentic decît originalul —, ci la care dintre cei doi va ajunge să joace şi după ce criterii rolul aşteptat.

44. Pentru o discuţie mai detaliată asupra acestui caz, vezi lucrarea mea, „Amor Veneris", *Zona*, 5 (1989).

45. Vezi *ibid.*, şi Paré, *On Monsters*, p. 188, n. 35.

46. Montaigne, *Travel Journal*, pp. 5–6; *Œuvres complètes*, p. 1118. Am modificat întrucîtva traducerea-cadru şi am însemnat pronumele personal doar atunci cînd apare într-adevăr în text: „Il devient amoureux" sau „elle avait été condamnée".

47. Paolo Zacchia, *Questionum medico-legalium* (Basel, 1653). În acest text, Zacchia este preocupat de o mare varietate de probleme medico-legale: depistarea otrăvirii, distingerea morţii reale de cea aparentă, stabilirea paternităţii, catalogarea monştrilor şi — bineînţeles — stabilirea sexului, în cazurile dificile.

48. Zacchia scrie în tradiţia inaugurată de Gaspard Bauhin: vezi Katherine Park şi Lorraine J. Daston, „Unnatural Conceptions: The Study of Monsters in France and England", *Past and Present*, 92 (1981), 20–54.

49. Zacchia, par. 22, p. 494. Zacchia se străduieşte să aducă argumente împotriva faptului că organele genitale sînt o dovadă a sexului, pe care îl consideră ca o funcţie a căldurii. Astfel, el pune în evidenţă în conformitate cu ştiinţa medicală curentă că în timp ce testiculele (*testes*) îşi iau numele de la „testarea" (*testifying*) virilităţii, „echivalentele lor la femei sînt şi ele numite tot *testicule* (*testes*), chiar dacă sînt ascunse înăuntrul trupului lor". Nici testiculele externe nu sînt un indiciu sigur. Masculii unor animale şi păsări au testiculele înăuntru şi „din relatări demne de încredere este limpede că pînă şi femeile au un organ genital extern (*projecting externally*)" (par. 23).

50. *Ibid.*, par. 8, p. 492. Argumentul de faţă nu este funcţional. Zacchia citează două cazuri de femei care prezentau un clitoris atît de mare încît oricare din ele putea juca rolul unui bărbat într-un eventual act sexual; într-unul din cazuri, femeia chiar a afirmat că a ejaculat prin clitoris (par. 15, p. 502).

51. *Ibid.*, par. 42, p. 498; par. 13, p. 493.

52. *Ibid.*, par. 28, pp. 494–495. Acest fapt vine după o lungă discuţie, (par. 26–27) despre nişte creaturi — omeneşti sau nu — care îşi puteau schimba alternativ sexul. Ideea fundamentală a lui Zacchia este că în cazurile cînd unii bărbaţi par să devină femei — ca Daniel, un soldat căsătorit care a rămas gravid în timp ce dormea cu soţia şi a fost fecundat de un camarad al său — cu siguranţă că stabilirea sexului la naştere a fost o greşeală (par. 13,

p. 493). Poate că Daniel părea să fie bărbat, însă sexul său „valid“ era cel femeiesc (par. 28).

53. Llewellyn, „Dedication to Harvey“, citat în Elizabeth B. Gasking, *Investigations into Generation, 1651–1828* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1967), p. 16.

54. Am utilizat traducerea lucrării *Exercitationes de generatione animalium* (1651), de Gweneth Whitteridge (Blackwell, Oxford, 1981).

55. Despre contribuțiile substanțiale ale lui Harvey în acest domeniu, vezi Adelmann, *Marcello Malpighi*, 2.762–765, precum și documentata expunere în Gasking, *Investigations into Generation,* pp. 16–35.

56. Carolyn Merchant, *The Death of Nature: Women, Ecology, and the Scientific Revolution* (Harper and Row, San Francisco, 1980), pp. 156, 159.

57. Totuși fraza anterioară reafirmă continuitatea implicită în cazul modelului unisexuat și în lanțul perfecțiunii: „astfel, organul de reproducere începe prin a fi masculin și se desăvîrșește devenind feminin.“ Vezi, de asemenea, Harvey, *Lectures on the Whole Anatomy*, p. 127.

58. Femela poate fi de asemenea cauza finală sau cauza primară, de vreme ce masculul este excitat de prezența ei. Uneori, Harvey ar dori — se pare — ca doar femeia să fie cauza eficientă, stimulată de spermă. Alteori, spre exemplu în pp. 162–163, el susține „că atît masculul cît și femela sînt cauzele eficiente ale reproducerii“.

59. Gasking, *Investigations into Generation*, p. 16; Walter Pagel, *William Harvey's Biological Ideas* (Karger, Basel, N.Y., 1967), p. 44. Vezi, de asemenea, Pagel, *New Light on William Harvey* (Karger, Basel, 1976), care folosește invocarea epigenezei prezentă în scrierile lui Harvey ca argument atît împotriva anatomiștilor radicali — ca Highmore — cît și a galeniștilor. Pentru un scurt rezumat al părerilor lui Harvey, în contextul scrierilor contemporane pe marginea acestui subiect, vezi Charles Bodemer, „Embryological Thought in Seventeenth Century England“, în *Medical Investigations in Seventeenth Century England* (William Andrews Clark Memorial Library, Los Angeles, 1968), pp. 3–25.

60. *Disputations*, pp. 4–10. Nu doresc să exagerez baconianismul lui Harvey ori credința sa într-o natură transparentă, ușor de pătruns. La p. 9, el menționează expunerea lui Aristotel asupra relației dintre universalii și particulare ca și cum i-ar aparține de drept: „Cunoașterea se dobîndește pe cale rațională, prin judecăți de la universalii înspre particulare“ (*Fizica*, 184a16–25). De asemenea, el consideră știința ca o inițiativă ce luminează în întuneric: „concepția este într-adevăr misterioasă... plină de umbre“ (p. 443). Evident, nu sînt primul care sugerează că Harvey și contemporanii săi erau încă adînc implicați în problemele filozofice sau tendințele — cum obișnuiau ei să le numească — științei antice.

61. Harvey, ca și Boyle, credea — în opoziție cu teza lui Duhem-Quine — că s-ar putea imagina un experiment crucial care să confirme sau să infirme o teorie. Despre această chestiune, vezi Steve Shapin și Simon Schaffer,

Leviathan and the Air-Pump: Hobbes, Boyle, and the Experimental Life (Princeton University Press, Princeton, 1985).

62. *Disputations*, pp. 352–353. Harvey nu precizează la ce interval după coit a fost efectuată disecția. De vreme ce capitolul precedent plasează perioada de rut în septembrie și de vreme ce ni se spune că izolarea căprioarelor a început în primele zile ale lunii octombrie, se pare că s-au scurs cîteva săptămîni între împerechere și disecție. După un astfel de interval, nu ar mai fi urme de spermă în uter. Harvey prezintă imaginea fertilității ca pe o versiune superioară și mai nobilă a modului în care „bolile epidemice, contagioase și pestilențiale își împrăștie semințele... și se înmulțesc atît de repede" (pp. 189–190).

63. Am luat această relatare a lui Ruysch din lucrarea lui David Davis, *The Principles and Practices of Obstetric Medicine* (Londra, 1836), 2.830.

64. *Disputations*, pp. 165–166. Această carte este în mare parte un argument în favoarea capacității creatoare a spermei masculine. Contrar lui Aristotel, Harvey consideră atît femeia cît și bărbatul drept cauze eficiente ale reproducerii, de vreme ce femela produce în realitate noua viață la ordinul masculului. După ce a fost fecundată, „prin intermediul unui agent corporal imperceptibil", femela — și aici Harvey se află într-o mare încurcătură, neștiind care ar putea fi acel *locus* al puterii: uterul ca atare sau chiar femeia în întregul ei? — „își exercită puterea formativă a generării și procreează din sine, nu altfel decît face o plantă care este înzestrată — după cum se știe — cu forța ambelor sexe" (p. 443).

65. *Ibid.*, pp. 182–183, 189, 452, 315–352.

66. *Ibid.*, pp. 150–151, 125 (rîndul 48). Am păstrat punctuația lui Harvey.

5. Descoperirea sexelor

Epigraful capitolului: Victor Jozé, „Le Féminisme et le bons sens", *La Plume*, 154 (15–30 septembrie 1895), 391–392; citat în Deborah Silverman, *Art Nouveau in Fin-de-Siècle France* (University of California Press, Berkeley, 1989), p. 72.

1. Claude Martin Gardien, *Traité complet d'accouchements et des maladies des filles, des femmes et des enfants,* ediția a II-a (Paris, 1816), 1.2–3, citat în Erna Olafson, „Women, Social Order, and the City: Rules for French Ladies, 1830–1870" (dizertație, Berkeley, 1980), p. 97.

2. Jacques L. Moreau, *Histoire naturelle de la femme*, 2 volume (Paris, 1803), 1, cap. 2. Moreau spune că toate organele, atît cele genitale cît și celelalte, marchează diferența sexuală. El însă afirmă, de asemenea, că urmează ideile lui Pierre Roussel care — după cum susține Michèle le Doeuff — genitalizează întreg trupul cu excepția organelor genitale. Dovada teoretică a lui le Doeuff în sprijinul acestei afirmații este că punctul de vedere falocen-

tric vede în mod obligatoriu pretutindeni diferența dintre sexe, nu însă și la nivelul genital. Problema ei esențială se întemeiază pe poziția lui Roussel — și a lui Moreau — conform căreia menstruația nu este o funcție naturală a sistemului de reproducere feminin, ci o consecință a desfrînării moderne. Astfel, ceea ce am putea considera a fi o funcție reproductivă specifică este în mod expres somatizată. Vezi „Les Chiasmes de Pierre Roussel", în Michèle le Doeuff, *Recherches sur l'imaginaire philosophique* (Pagot, Paris, 1980), p. 190 și *passim*. Mai tîrziu voi discuta rolul ovulului și al spermei în înțelegerea diferenței sexuale.

3. Citat din V. C. Medvei, *A History of Endocrinology* (MIT Press, Cambridge, 1982), p. 357. O întîmplare din secolul al XVIII-lea, despre un preot din Holme, comitatul Yorkshire, care a încercat să o seducă pe una dintre enoriașele sale după oficierea unei slujbe de botez spunîndu-i numitei Martha Haight că „ea și-ar putea asuma riscul de a-i îngădui să se bucure de plăcerile trupului ei, deoarece el era prea beat și nu i-ar face nici un rău" — confirma încă o dată persistența teoriei antice asupra surplusului de căldură care usucă elementele generative (Borthwick Institute MS RVII.1.360.1716). Elixirurile generatoare de căldură recomandate pentru tămăduirea sterilității, pentru provocarea avorturilor sau pentru orice altceva la care se presupunea că este bună căldura erau încă extrem de solicitate și se vindeau prin intermediul ziarelor londoneze, pe la mijlocul secolului al XVIII-lea.

4. Dr Paul G. Donohue, într-o rubrică sindicalizată din 10 noiembrie 1987. Îi sînt recunoscător lui Bonnie Smith pentru că mi-a expediat această tăietură din ziar. Răspunsul medicului pierde din vedere esențialul. Pînă prin 1930 — și într-o oarecare măsură chiar și astăzi —, se punea întrebarea dacă la femei orgasmul joacă un rol semnificativ în ovulație, așa cum se întîmplă la unele mamifere. Așa-zisul sistem de stabilire a genului observă că „orgasmul feminin nu este necesar, dar poate să crească pe viitor șansele tale de a avea un băiat". Orgasmul femeii este contraindicat, în cazul în care cuplul dorește o fată. Vezi *Mother Jones*, decembrie 1986, p. 16.

5. Vezi Ursula Heckner-Hagen, „Women White Collar Workers in Imperial Germany, 1889–1914: *Der Verband für weibliche Angestellte*", (teza M.A., Universitatea din California, Davis, 1978), p. 62.

6. Cele două explicații sînt evident înrudite. Succesul medicilor în defavoarea preoților ca experți în moralitate publică este consecința dezvoltării politice, pe care revoluția epistemologică a făcut-o posibilă.

7. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Senses* (Pantheon, New York, 1971), pp. 32, 54–55. Vreau să cred că această evoluție este mai generală decît susține Foucault; mai ales că noul epistem clasic a continuat să fie fundamentul științei din secolul al XIX-lea.

8. Spre deosebire de Peter Gay, *Education of the Senses* (Oxford University Press, New York, 1984), de pildă, eu nu sînt interesat să fac o dezbatere cu privire la poziția care a fost mai răspîndită sau care a descris mai bine realitatea.

9. Despre fondul politic al afirmației lui Wolstenholme, vezi Sheila Jeffreys, *The Spinster and Her Enemies* (Pandora, Londra, 1985), pp. 28–35, în special 34–35.

10. Ideea aceasta a sensibilității genitale sporite datează din Antichitate. Opinia contrară face parte dintr-o nouă discuție cu accente rasiste avînd ca subiect cazul bărbaților de culoare care se presupune că ar fi nesățioși — sexual vorbind —, relațiile dintre albi și negrese ș.a.m.d. Vezi lucrarea oarecum pornografică *Untrodden Fields of Anthropology*, scrisă de un anonim dr Jacobus (Falstaff Press, New York, nedatată, c. 1900), pp. 125, 238–239. Există, în general, cîteva paralele importante între discuțiile postiluministe despre diferențele sexuale și rasiale, de vreme ce ambele caută să prezinte un fundament biologic pentru măsurile sociale.

11. Contele George Louis Leclerc de Buffon, *Natural History* (Londra, 1807, orig. în lb. fr., 44 de volume, 1749–1804), 4.34.

12. Despre declinul galenismului ca model de organizare a cunoștințelor despre trup, vezi Oswei Temkin, *Galenism: Rise and Decline of a Medical Philosophy* (Cornell University Press, Ithaca, 1973), cap. 4. Terapeutica galenică nu a suferit un declin asemănător. La Londra, spre sfîrșitul secolului al XVIII-lea, așa cum reiese îndeajuns de limpede din „Westminster Coroner's Inquests“ (anchetele efectuate de *coroner*-ul de la Westminster, medic legist și totodată judecător de instrucție, care cerceta cazurile de deces violent sau neașteptat — *n.t.*), primul ajutor care se dădea cu precădere în diverse cazuri, de la înec și sinucidere prin spînzurare pînă la răni grave la cap însoțite de sîngerări abundente, consta în luarea de sînge. În esență, terapia galenică — după ce reușise să restabilească echilibrul natural — domina încă medicina americană în primele două treimi ale secolului al XIX-lea, iar Hipocrat se bucura de o renaștere însemnată în Franța de la începutul secolului al XIX-lea. Despre America, vezi John Harley Warner, *The Therapeutic Perspective* (Harvard University Press, Cambridge, 1986), pp. 83–92.

13. Pentru o expunere asupra schimbărilor suferite de imaginile din literatura populară medicală, vezi Robert A. Erickson, „'The Books of Generation': Some Observations on the Style of the English Midwife Books, 1671–1764“, in *Sexuality in Eighteenth Century Britain,* ed. Paul-Gabriel Bouche (Manchester University Press, Manchester, 1982).

14. Despre relația dintre „generare“ și „reproducere“, vezi François Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, trad. Betty Spillman (Pantheon, New York, 1974), cap. 1. Citatul este din Bernard de Fontanelle, *Lettres galantes: Œuvres*, 1.322–323, în Jacob, p. 63. De fapt, opiniile preformaționiste dominante nu au determinat strict reproducerea: într-un anumit sens, nimic nu era reprodus sau generat în această schemă, ci pur și simplu creștea din ceva deja existent. Termenul de „reproducere“ a fost aplicat mai întîi capacității polipilor și a altor asemenea creaturi de a reproduce un organ extern, pierdut.

15. Vezi Philip Curtin, *The Image of Africa* (University of Wisconsin Press, Madison, 1964), pp. 28–57.

16. Am preluat această afirmaţie din S. T. von Soemmerring, *Über die körperliche Verschiedenheit des Negers vom Europäer* (Frankfurt, 1795), p. 67, care citează pe lîngă propriile sale studii anatomice — de notat că diferitele părţi anatomice ale negrilor despre care discută autorul sînt disponibile spre verificare în colecţia sa — şi pe un oarecare părinte Charlevoir; acesta face o prezentare a capacităţilor mentale extrem de reduse ale negrilor din Noua Guinee: unii sînt de-a dreptul bătuţi în cap, iar alţii nu pot număra decît pînă la trei.

17. François Poullain de la Barre, *The Woman as Good as the Man: or, the Equality of Both Sexes*, „ediţia originală este în limba franceză (*De l'égalité des deux sexes: Discours physique et moral*, 1673) şi este tradusă în limba engleză de către A. L." (Londra, 1677), pp. 2–4.

18. Pentru Aristotel, nu există nimic care ar putea face pe cineva să greşească susţinînd ideea că aşa-numita cauză eficientă (aceea care defineşte masculul) este superioară cauzei materiale (aceea care defineşte femela).

19. După părerea mea, noua evaluare iluministă a naturii, aşa cum s-a aplicat ea în cazul femeilor, nu a fost conservatoare întotdeauna — după cum sugerează Bloch şi Bloch — sau nici măcar în mod obişnuit, ci deschisă unui registru larg de utilizări. Vezi Maurice Bloch şi Jean H. Bloch, „Women and the Dialectics of Nature in Eighteenth-Century French Thought", în *Nature, Culture and Gender*, ed. MacCormack şi Strathem, pp. 25–41.

20. John Locke, *Two Treatises on Government*, ed. Peter Laslett (University Press, Cambridge, 1960), 1, par. 47, pp. 209–210.

21. Aceasta este reconstituirea acelei argumentări extrem de obscure din *Leviathan*, reconstituire pe care a făcut-o Carole Pateman (*Sexual Contract*, p. 49).

22. Pentru Locke, vezi Lorenne M. G. Clark, „Women and Locke: Who Owns the Apples in the Garden of Eden?", în *The Sexism of Social and Political Theory*, ed. Clark şi Lynda Lange (University of Toronto Press, Toronto, 1979), pp. 16–40. Evident, nu sînt de acord cu Clark, care consideră proiectul lui Locke drept o simplă versiune a eforturilor precedente de a stabili inferioritatea femeilor; pe de altă parte, cred că dovada utilă pe care ea o aduce sugerează noutatea argumentelor lui Locke privitoare la un subiect atît de vechi.

23. Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, trad. Maurice Cranston (Penguin, Harmondsworth, 1984), p. 104.

24. Alexis de Tocqueville, *Democracy in America*, ed. Phillips Bradley (Knopf, New York, 1945), 2.223.

25. Vezi Londa Schiebinger, *The Mind Has No Sex?* (Harvard University Press, Cambridge, 1989), pp. 191–200.

26. Vezi John Mullen, „Hypochondria and Hysteria: Sensibility and the Physicians", în *The Eighteenth Century*, 25.2 (1984), 141–174, în special

142. Vezi, de asemenea, Michel Foucault, *Madness and Civilization* (Vintage, New York, 1988), pp. 153 ş.urm., pentru relaţia dintre compasiune şi nervi, pe de o parte, şi dintre compasiune şi ordine, pe de alta.

27. Atribuită lui Charles Cotton, *Erotopolis: The Present State of Bettyland* (Londra, 1684); Thomas Stretzer, *Merryland* (originalul datează din 1740, Robin Hood House, New York, 1932), 45–65. Îi sînt recunoscător dnei Lisa Cody pentru aceste referinţe.

28. Robert B. Todd, *Cyclopedia of Anatomy and Physiology* (Londra, 1836–1839) 2.685–686, 684–738. Cea mai importantă enciclopedie franceză din acea perioadă prezintă o expunere asemănătoare a problemei.

29. Lazzaro Spallanzani, *Experiences pour servir à l'histoire de la génération des animaux et des plantes* (Geneva, 1785), par. 123.

30. R. Couper, *Speculations on the Mode and Appearances of Impregnation in the Human Female* (Edinburgh, 1789), p. 41.

31. Despre Hunter, vezi Evard Home, „An Account of the Dissection of an Hermaphrodite Dog, to Which Are Prefixed Some Observations on Hermaphrodites in General", *Philosophical Transactions*, 69 (1799), partea a doua. Mai general, despre inseminarea artificială, deşi fără referire la importanţa ei pentru înţelegerea modului cum funcţionează concepţia la femeie, vezi F. N. L. Poynter, „Hunter, Spallanzani, and the History of Artificial Insemination", în *Medicine, Science and Culture,* ed. Lloyd G. Stevenson şi Robert P. Multhauf (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1968), pp. 99–113.

32. Samuel Farr, *The Elements of Medical Jurisprudence* (Londra, 1785), pp. 42–43.

33. Soranus, *Gynecology*, trad. Temkin, p. 36. Soranus face ca această afirmaţie să pară o judecată sănătoasă, scoţînd în evidenţă faptul că „în mod similar, la femeile care sînt în doliu pofta de mîncare există adesea, însă este întunecată de durere".

34. Richard Burn, *Justice of the Peace* (Londra, 1756), p. 598. El citează un număr de avocaţi care au subscris la acest punct de vedere, dar în plus îl menţionează pe Hawkins în legătură cu impresia că opiniile juridice ale acestora sînt dubioase: „violenţa precedentă nu este nicidecum atenuată de consimţămîntul prezent", deoarece dacă cineva ar fi urmat această lege, darea în judecată a vinovatului ar fi trebuit să aştepte pînă la determinarea gravidităţii şi — în cele din urmă — „filozofia acestei noţiuni poate fi foarte bine pusă la îndoială".

35. Citat din J. S. Forsyth, *A Synopsis of Modern Medical Jurisprudence* (Londra, 1829), pp. 499–500.

36. Cu toate acestea, prin 1865, un medic legist de primă mărime raporta că avocaţii violatorilor se foloseau de argumentul gravidităţii în apărarea clienţilor lor; de aceea el se şi temea că, dacă juraţii ar crede de fapt asemenea argumente, s-ar face o mare nedreptate. Susan Edwards, *Female Sexuality and the Law* (Robertson, Oxford, 1981), p. 124.

37. Matthew Hale (1609–1676), *Historia placitorum coronae*, p. 631; prima ediție americană, *History of the Pleas of the Crown* (Philadelphia, 1847).

38. Despre condamnarea violului, vezi Anna Clark, *Women's Silence, Men's Violence* (Pandora, Londra, 1987).

39. John Mason Good, *The Study of Medicine* (Boston, 1823), 4.100.

40. J. A. Paris și J. S. M. Fontblanque, *Medical Jurisprudence* (Londra, 1823), 1.436–437.

41. T. R. Beck, *Elements of Medical Jurisprudence* (Londra, 1836, ediția a VI-a), p. 109. Beck admite că „nu știm, și nici nu vom ști probabil niciodată care sînt cauzele concepției".

42. Couper, *Speculations*, p. 40; E. Sibley, *Medical Mirrors* (Londra, f.d., dar cca 1790), p. 15.

43. Thomas Denman, *An Introduction to the Practice of Midwifery* (Londra, 1794), 1.73–74.

44. Îmi întemeiez observațiile — printre multe altele — și pe cea de-a douăzeci și șaptea ediție, cu ocazia celei de-a o suta aniversări a lucrării lui Henry Gray, *Anatomy of the Human Body*, ed. Charles Mayo Goss (Lea and Febiger, Philadelphia, 1959), fig. 74, 77, 90, 827.

45. S. T. von Soemmerring, *Abbildung des menschlichen Auges* (Frankfurt, 1801), prefață, nepaginată.

46. Bernard Albinus, *Table of the Skeleton and Muscles of the Human Body*, citat în Schiebinger, *The Mind Has No Sex?*, p. 203. Expunerea mea cu privire la alcătuirea scheletului feminin perfect i-o datorez lui Schiebinger, pp. 200–201.

47. Leon Battista Alberti, *On Painting*, trad. J. R. Spencer (Yale University Press, New Haven, 1966), Cartea a treia, p. 93. Acest citat era deja foarte vechi atunci cînd Alberti l-a consemnat.

48. Citat în Schiebinger, p. 200.

49. Ar trebui evidențiat faptul că în timp ce antropologii pot — în general — să determine sexul unui schelet, este foarte dificil de făcut același lucru pe baza unor ilustrații, fără exagerările grosolane ale anatomiștilor atît de obișnuite în secolele al XVIII-lea și al XIX-lea. În laboratorul de anatomie — așa cum orice student va confirma — specimenele de schelete nu-i permit observatorului să surprindă imediat semnele vizibile ale diferenței sexuale. Pentru ilustrații ale acestor schelete diferite, vezi Schiebinger, pp. 204–205.

50. Vezi, de exemplu, planșa care reprezintă originile embriologice ale sistemului reproductiv masculin și feminin în Rudolph Wagner, *Handwörterbuch der Physiologie* (Braunschweig, 1853), 3.763, care — în esență — este identică oricărei planșe din orice text de anatomie evoluționistă modernă.

51. Vezi Desmond Heath, „An Investigation into the Origins of a Copious Vaginal Discharge during Intercourse: 'Enough to Wet the Bed — That Is Not Urine'", *Journal of Sex Research*, 20 (mai 1984), 194–215.

52. William Cowper, *The Anatomy of Human Bodies* (Londra, 1737), introd., fără paginare. De observat că autorul credea încă necesar să facă precizarea „sămînță *masculină*"; cuvîntul nu avea semnificația pe care o are astăzi, ci se referă mai degrabă la ejacularea masculină în întregul ei, la ceea ce am numi noi spermă.

53. Hartsoeker, *Essai de dioptrique* (Paris, 1694), cap. 10, secțiunea 89, citat în Jacob, *Logic of Life*, p. 59.

54. Cuvîntul *reproducere* a ajuns în cele din urmă să fie diferențiat de mai vechiul termen de *generare* abia pe parcursul secolului al XIX-lea, cînd producerea de noi părți ale indivizilor (regenerare) a fost înțeleasă ca fundamental diferită de crearea unor indivizi noi.

55. În această chestiune, îmi întemeiez afirmațiile pe Frederick B. Churchill, „Sex and the Single Organism: Biological Theories of Sexuality in Mid-Nineteenth Century", în *Studies in the History of Biology*, ed. William Coleman și Camille Limoges (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1979), pp. 139–177, și pe excelentul rezumat al teoriilor embriologice din secolul al XVIII-lea, în Shirley A. Roe, *Matter, Life, and Generation: 18th-Century Embryology and the Haller-Woolf Debate* (University Press, Cambridge, 1981), pp. 1–22.

56. Rudolph Jakob Camerarius, *De sexu plantarum epistola* (Tübingen, 1694), p. 20, citat în Delaporte, *Nature's Second Kingdom*, p. 94.

57. Carolus Linnaeus, *Species plantarum* (1753), vol. 1, cu o introd. de W. T. Stearn (facsimil al primei ediții tipărit pentru Ray Society, Londra, 1957), pp. 32–33.

58. Chiar și atunci, desigur, înțelesurile lor nu erau bine stabilite; de aceea, studiile ulterioare asupra nucleului au făcut ca mărimea lor comparativă să fie mai puțin semnificativă. Cercetările ulterioare asupra fecundării au continuat să modifice părerile despre aspectele esențiale ale ovulului și spermei.

59. Roe, *Matter, Life*, pp. 44, 70–73, 77–79, și n. 24, p. 178.

60. Vezi Churchill, „Sex and the Single Organism", pp. 142 ș.urm.; Gasking, *Investigations into Generation*, pp. 63–65 și cap. 5 în general.

61. În *Matter, Life*, Roe clarifică faptul că, oricît de mult ar fi dorit o tabără sau alta să întemeieze unele afirmații cu privire la gen pe natura spermei și a ovulului, dezbaterile oamenilor de știință, care argumentau zadarnic ovismul și animalculismul, se desfășurau de fapt în baza unor temeiuri diferite și mult mai tehnice. Trecerea lui Haller de la adepții teoriei spermei la cei ai epigenezei, susținînd că embrionul este preformat în ovul, nu a avut nici o legătură cu genul, ci cu importanța conferită anumitor observații și politicii științei.

62. Despre spermă, vezi F. J. Cole, *Early Theories of Generation* (Clarendon Press, Oxford, 1930), cap. 1 și 2. Despre Spallanzani, vezi Gasking, *Generation*, pp. 132–136.

63. Buffon, *Natural History*, 3.228–229. Argumentele aduse împotriva lui Buffon de către Haller erau similare cu cele ale lui Aristotel împotriva adepților pangenezei. Vezi Roe, pp. 28–29.

64. Pierre de Maupertuis, *The Earthly Venus* (orig. în lb. fr., 1745 și 1756), p. 6. Vezi, de asemenea, cap. 2, în care el discută chestiunea supărătoare dacă sperma masculină atinge sau nu în realitate ovulul. Autorul, asemenea multor altora de dinainte sau de după el, nega faptul că un astfel de contact este necesar pentru fecundare. El scrie că „nouă luni după ce femeia a consimțit la plăcerea ce perpetuează umanitatea, ea aduce pe lume o creatură mică“ (p. 4). El se minunează, într-un pasaj încărcat din punct de vedere cultural: „cum de un astfel de tărîm binecuvîntat [uterul] va deveni o închisoare întunecată pentru un embrion lipsit de formă și de simțuri? Cum se poate ca acea cauză a unei astfel de plăceri, originea unei ființe atît de perfecte, să nu fie nimic altceva decît carne și sînge?“ (p. 6). Teoriile preformaționiste au apărut tocmai pentru că nici o teorie privind modalitățile materiei de a se organiza în noi forme nu părea să fie plauzibilă.

65. Achille Chereau, *Mémoires pour servir à l'étude des maladies des ovaires* (Paris, 1844), p. 91. Cel mai bun articol asupra opiniilor din secolul al XIX-lea despre ovar rămîne încă acela scris de Carol Smith-Rosenberg și Charles Rosenberg, „The Female-Animal: Medical and Biological Views of Women in Nineteenth-Century America“, *Journal of American History*, 60 (septembrie 1973). Vezi, de asemenea, Carol Smith-Rosenberg, „Puberty to Menopause: The Cycle of Feminity in Nineteenth-Century America“, retipărit în cartea ei, *Disordered Conduct* (Oxford University Press, New York, 1985), pp. 182–196.

66. La femei, isteria este în întregime de origine ovariană și nu uterină, spune o lucrare de mare autoritate în secolul al XIX-lea, *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, la art. „Sex“.

67. Nu trebuie să condamnăm prea repede chirurgia ginecologică. Așa cum Mary Putnam Jacobi, distins medic și cercetător american, îi scria lui Elizabeth Blackwell, prima femeie din Anglia care și-a luat diploma în medicină, „dacă te înfioară 'mutilările', mi se pare că nu vei putea niciodată să tratezi un ovar degenerat sau un tub fallopian care supurează — ori ai admite că mutilarea a fost pricinuită de boală... sau neglijență... înainte de intervenția chirurgului“. Scrisoare datată 25 decembrie 1888, Library of Congress, Blackwell MS Box 59. Îi sînt recunoscător dnei Regina Marantz Sanchez pentru furnizarea acestui material.

68. Vezi Brown, *Body and Society*, pp. 67–68, și Rousselle, *Porneia*, pp. 121–128.

69. *History of Animals*, 9.50.632a22.

70. Percival Pott, *The Chirurgical Works* (Londra, 1808, ediție nouă), cazul 24, „Hernie ovariană“, pp. 210–211. Un ginecolog contemporan interpretează acest caz ca pe un exemplu rar de prolaps ovarian bilateral înspre zonele inghinale. Extirparea acestora ar putea duce la masculinizarea descrisă de

Pott. Îi sînt recunoscător lui Roger Hoag, doctor în medicină, pentru diagnosticul pe care l-a pus.

71. Theodor von Bischoff, *Beweis der von der Begattung unabhängigen periodischen Reifung und Loslösung der Eier der Säugethiere und des Menschen als der ersten Bedingung ihrer Fortpflanzung* (Giessen, 1844), pp. 41–42, citîndu-l pe G. Roberts, *Fragments d'un voyage dans les provinces intérieures de l'Inde en 1841*. Edward John Tilt, bine cunoscutul ginecolog englez, care a fost unul dintre principalii promotori ai ideii că ovarele controlau necesitățile sexuale ale femeilor și că, în schimb, erau afectate de comportamentul lor — cum ar fi „relațiile sexuale excesive [care] sînt o cauză relativ frecventă a ovaritei subacute" —, îl citează, de asemenea, pe Roberts ca dovadă a faptului că ovarele produc „lascivitatea caracteristică" speciei feminine. El afirmă, într-una dintre cele mai bizare fantezii orientale ale secolului al XIX-lea, că operația a fost efectuată „pentru a servi tendințelor lascive ale despoților răsăriteni." *On Diseases of Menstruation and Ovarian Inflammation* (Londra, 1850), p. 53. Descrierea lui Roberts pare compatibilă cu posibilele consecințe ale extirpării prepubertale a ovarelor, precum și cu tulburările pituitare.

72. L. Hermann, *Handbuch der Physiologie* (Leipzig, 1881), vol. 6, partea a doua: secțiune de V. Hensen, „Physiologie der Zeugung", pp. 69 ș.urm. După extirparea ovarelor, menstruația a apărut, deoarece, necunoscînd funcția ovarului, medicii nu au îndepărtat cu atenție toate țesuturile ovariene și au mai lăsat cîteva pe pedicul sau pe mezovar, de care este legat ovarul.

73. A. Charpentier, *Cyclopedia of Obstetrics and Gynecology*, trad. Egbert H. Grandin (New York, 1887; orig. în lb. fr., 1882), pp. 95–96.

74. Citat din George Corner, „The Early History of Estrogenic Hormones", *Journal of Endocrinology*, 31 (1964–65), iv. Comentariile sale sînt în contextul scrierilor despre patologia ovariană.

75. Hegar utilizează intenționat termenul de „castrare". Unii, scrie el, preferă să folosească noțiunea de „ovariectomie" pentru a se referi la extirparea ovarelor bolnave, în timp ce castrarea este rezervată numai pentru cazul extirpării ovarelor sănătoase. Nu, spune Hegar. La o examinare clinică ovarele extirpate de el pot să apară drept sănătoase, însă nu se poate nega faptul că pacientele sale suferă. A afirma că ovarele pe care el le extirpă sînt sănătoase este ca și cum ai spune că arterele sclerozate ale unui om aflat pe punctul de a muri în urma unui atac sînt sănătoase, doar pentru că medicul acestuia nu a putut să le diagnosticheze drept bolnave. Pe scurt, Hegar este hotărît să considere ovarele vinovate pînă la dovedirea nevinovăției lor. „Zur Begriffsbildung der Kastration", reeditare specială din *Centralblatt für Gynäkologie* (1887), pp. 44, 6–7 (disponibilă în colecția de documente ale lui Hegar, de la Crerar Library, Chicago). Răspunzînd criticilor, el neagă, de asemenea, faptul că obișnuiește să prescrie castrarea în cazurile de isterie, care — recunoaște el — are un larg registru de cauze; numai în cazurile foarte rare se poate demonstra că aceasta își are originea în gonade. Există însă și alte ma-

ladii de natură nervoasă, care se trag de la organele genitale. Acestea prezintă o caracteristică fizică („das Leiden"), care cîteodată dispare în perioada graviditătii și a menstruației. Este evident că Hegar pare stînjenit de criticile severe care i s-au adus și încearcă să se prezinte drept un medic cu simț de răspundere. Vezi „Für Kastration bei Hysterie", *Berliner Klinische Wochenschrift*, 26 (1880).

76. Alfred Hegar, *Die Castration der Frauen vom physiologischen und chirurgischen Standpunkte aus* (Leipzig, 1878), pp. 41 ș.urm.

77. Manuscrisul jurnalului lui Mabel Loomis Todd, Yale University Library, 15 mai 1879. Îi sînt recunoscător lui Peter Gay pentru furnizarea acestui material.

78. Nu sugerez că la aceste întrebări se poate răspunde cu ușurință. Oameni de știință competenți ajung la concluzii foarte diferite pe baza acleluiași corpus de date (acum, mult mai numeroase) referitoare la oameni și la primate. Vezi Donald Symons, *The Evolution of Human Sexuality* (Oxford University Press, New York, 1979), și analiza retrospectivă a dnei Sarah Blaffer Hardy în *Quarterly Review of Biology*, 54 (septembrie 1979), 309–313.

79. Mă voi întoarce în capitolul următor la istoria chestiunii controversate privind cauzele ovulației. Așa cum se întîmplă, iepurii și cîteva alte creaturi relativ exotice — precum dihorii, nurcile, șoarecii-de-cîmp cu coada scurtă — au o ovulație indusă de coit. Oamenii și majoritatea celorlaltor mamifere au o ovulație „ciclică" sau „spontană". Distincția nu a fost clară pînă în secolul XX. Regnier de Graaf, *De mulierum organis generationi inservientibus*, trad. George W. Corner, în *Essays in Biology in Honor of Herbert Evans* (University of California Press, Berkeley, 1943), pp. 55–92. Cu privire la ovulația indusă coital versus ovulația spontană, vezi A. V. Nalbandov, *Reproductive Physiology of Mammals and Birds* (Freeman, New York, ediția a III-a, 1976), pp. 132–133, și R. M. F. S. Sadleir, *The Reproduction of Vertebrates* (Academic Press, New York, 1973), pp. 127–129. Gîndirea contemporană tinde să estompeze distincțiile rigide dintre creaturile care au ovulația indusă coital și cele care ovulează spontan, și consideră animalele drept un *continuum*. Pentru o aplicație a acestui mod de abordare a chestiunii, vezi J. H. Clark și M. X. Zarrow, „Influence of Copulation on Time of Ovulation in Women", *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 109 (aprilie 1971), 183–185.

80. William Smellie, *A Treatise on the Theory and Practice of Midwifery* (Londra, 1779), 1.90.

81. Albrecht von Haller, *Physiology: Being a Course of Lectures*, vol. 2 (Londra, 1754), pp. 300–303. Haller era adept al ovismului cînd a scris aceasta, însă există lucrări aproape identice, scrise de adepți ai teoriei spermei. Astfel, Henry Bracken notează: „În actul procreației, plăcerea este atît de intensă încît alterează Cursul Sîngelui și Spiritele Animale, care în acest interval de timp mișcă toate acele părți ce mai înainte erau nemișcate." *Mid-*

wife's Companion (Londra, 1737). Remarcabilul William Smellie dă, în esență, aceeași explicație (*Treatise*, 1.92).

82. Această autopsie este prezentată în Pierre Dionis, *The Anatomy of Human Bodies* (Londra, 1716, ediția a II-a), p. 237.

83. W. C. Cruickshank: „Experiments in which, on the third day after impregnation, the ova of rabbits were found in the Fallopian tubes", în *Philosophical Transactions*, 87 (1797). Așa cum recunoștea și von Baer, Cruickshank s-a apropiat foarte mult de identificarea ovulelor de mamifere.

84. Acest fapt este într-o oarecare măsură curios, de vreme ce von Baer prezintă mare parte din evoluția foliculului graafian — pe care-l numește ovul — și din acela a ovulului real, micul ou ori „eichin" din interiorul său, ca fragment din istoria naturală a ovarului. „On the Genesis of the Ovum of Mammals and of Man", trad. C. D. O'Malley, *Isis*, 47 (1956), 117–153, în special 119.

85. John Pulley, *Essay on the Proximate Causes of Animal Impregnation* (Bedford, 1801), pp. 9–10. Această afirmație este făcută în contextul unei polemici cu Haighton (vezi mai jos).

86. J. G. Smith, *The Principles of Forensic Medicine* (Londra, 1827, ediția a III-a), p. 483.

87. J. F. Blumenbach, *The Elements of Physiology*, trad. după ediția a IV-a în limba latină de John Elliotson, doctor în medicină (Londra, 1828), „i" reprezintă *n.t.* din lb. lat., p. 468.

88. *Cyclopedia of Anatomy and Physiology*, ed. Henry John Todd (Londra, 1836–1839), „Generation", p. 450.

89. Pentru o expunere mai puțin ambivalentă a acestei poziții, vezi David Davis, *Principles and Practice of Obstetric Medicine* (Londra, 1836), 2.830–831, care susține cu fermitate că un *corpus luteum* este o dovadă a fecundării. Haighton, în *The Philosophical Transactions* (1797), p. 164, spune că acesta furnizează „dovada incontestabilă" a unei graviditāți anterioare. Un exemplu al semnificației practice a acestei probleme este relatat în G. F. Girdwood, „Mr. Girdwood's Theory of Menstruation", *Lancet* (1842–43), p. 829: este cazul unei femei care fusese mult timp căsătorită, însă nu avusese copii; dintr-o dată, la moartea ei începe să fie suspectată de adulter. Un *corpus luteum* de dimensiuni mari extras din ovarele ei a fost luat de unii ca probă a fecundației, însă Girdwood a negat această concluzie și a salvat astfel, postum, onoarea femeii.

90. Aici ca și mai sus, se preferă analogia cu animalele: acest *corpus luteum* „a fost găsit și în patrupedul femelă după o stare de lascivitate periodică, timp în care nu avusese loc nici o copulație". Smith, *Principles*, p. 482.

91. Medicii admiteau existența unui mare *corpus luteum* în ovarele femeilor care muriseră în timpul unei graviditāți timpurii, însă nu reușeau să explice nici funcția și nici relația lor cu numeroasele *miniature corpora lutea,* pe care le găseau în aceleași organe. Vezi, spre exemplu, Robert Knox, „Contributions to the History of the Corpus Luteum, Human and Compara-

tive", *Lancet* (9 mai 1840), pp. 226–229. În 1853, Robert Lee, important profesor de ginecologie și obstetrică, încă se mai străduia să dezlege acest mister. Vezi lucrarea sa, *Clinical Reports on Ovarian and Uterine Diseases* (Londra, 1853), pp. 16–20.

92. Blumenbach, *Elements*, pp. 483, 485.

93. Johannes Müller, *Handbuch der Physiologie des Menschen*, vol. 2 (Koblenz, 1840), pp. 644–645. Suplimentul din 1848 la traducerea englezească a acestei lucrări datînd din 1843 îl critică pe Müller pentru că a abordat inadecvat problema producerii ovulului și citează numeroase scrieri din acest domeniu atît de dinamic. Vezi William Baly, *Recent Advances in the Physiology of Motion, the Senses, Generation* (Londra, 1848), pp. 43–61.

94. John Bostock, *An Elementary System of Physiology* (Boston, 1828), p. 25.

95. Davis, *Principles*, p. 831. În *Cyclopedia of Anatomy*, la art. „Generation", Todd afirmase deja că ovarele „devin neobișnuit de vascularizate în timpul unirii sexuale". Nu este limpede ce vrea el să spună prin „orgasm veneric", dar probabil că nu este vorba despre un proces care să includă o componentă afectivă. În literatura medicală din secolul al XIX-lea, termenul de „orgasm" se referă — de obicei — pur și simplu la o formă de turgescență sau la o stare de presiune intensă.

96. Erna Lesky, *The Vienna Medical School in the 19th Century* (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1976), pp. 106–116.

97. Girdwood către Grant, *Lancet* (1842–1843), pp. 825, 826; *Lancet* (1840–1841), p. 295; F.-A. Pouchet, *Théorie positive de l'ovulation spontanée* (Paris, 1847), pp. 125 ș.urm.

98. Davis, *Principles*, pp. 57–58.

99. Todd, *Cyclopedia*, pp. 439, 447, 443.

100. Havelock Ellis, *Studies in the Physiology of Sex*, vol. 3 (F. A. Davis, Philadelphia, 1920, ediția a II-a), pp. 193–194.

101. Adam Raciborski, *De la puberté et de l'âge critique chez la femme* (Paris, 1844), p. 486; Acton, *Functions*, (ediția a IV-a, 1865), p. 112.

102. Davis, *Principles*, p. 830. Aceste speculații sînt citate de medici recenți; am folosit caracterele italice pentru a sublinia afirmația, obișnuită în secolul al XIX-lea, conform căreia menstruația este echivalentul uman al rutului și că, de aceea, femeile sînt atunci mai sensibile, din punct de vedere sexual.

103. Citat din Peter Gay, *The Bourgeois Experience*, p. 161.

104. R. D. Owen, *Moral Physiology* (New York, 1828), p. 44.

105. Josef Ignaz von Dollinger, „Versuch einer Geschichte der menschlichen Zeugung", în traducerea lui A. W. Meier, *Human Generation* (Stanford University Press, Stanford, 1956), p. 37.

106. Giuseppe Pitre, *Sicilian Folk Medicine*, trad. Phyllis Williams (Coronado Press, Lawrence, Kansas, 1971), introd.

107. Henry Campbell, *Differences in the Nervous Organization of Men and Women: Physiological and Pathological* (Londra, 1891), pp. 200–201.

108. Carl Degler, „What Ought to Be and What Was", *American Historical Review,* 79 (decembrie 1974), 1467–90.

109. Rosalind Rosenberg, *Beyond Separate Spheres* (Yale University Press, New Haven, 1982), p. 181, n. 6.

110. Matthews Duncan, *On Sterility in Women*, Gulstonian Lecture, conferință ținută la College of Physicians, februarie 1883 (Londra, 1884), pp. 96–100.

111. E. Heinrich Kisch, *Die Sterilität des Weibes* (Viena și Leipzig, 1886), pp. 5, 16–17. Kisch a fost profesor de medicină la Praga, iar în timpul verilor, medic-șef la Marienbad.

112. Barton C. Hirst, *A Textbook of Obstetrics* (W. B. Saunders, Philadelphia și Londra, 1901), p. 67.

6. Socializarea sexului

1. *Encyclopédie* (1751), 5.471, „Femme, droit nat." Vezi, de asemenea, p. 469 pentru o abordare critică explicită asupra ideii galeniene că penisul era considerat doar un uter prolapsat și — în general — femeia era o versiune inferioară a bărbatului.

2. Dorinda Outram, *The Body and the French Revolution* (Yale University Press, New Haven), p. 156.

3. Marchizul de Condorcet, „On the Admission of Women to the Rights of Citizenship", în *Selected Writings*, ed. Keith Baker (Bobbs-Merrill, Indianapolis), pp. 98, 99.

4. Olympe de Gouges, „Declaration of the Rights of Women and Citizen" (1791), în *Woman: The Family and Freedom,* ed. Susan Groag Bell și Karen Offen (Stanford University Press, Stanford, 1983), p. 105.

5. Necker de Saussure, *L'Education progressive*, 2.274, citat în Hellerstein, pp. 184–185; vezi, de asemenea, Leonore Davidoff și Catherine Hall, *Family Fortunes* (University of Chicago Press, Chicago, 1987).

6. Auguste Debay, *Hygiène et physiologie du mariage* (Paris, ediția din 1850), partea 1, „Philosophie du mariage", pp. 88–90, 39–48, 55. Despre doctori versus cler, vezi Angus McLaren, „Doctor in the House: Medicine and Private Morality in France, 1800–1850", *Feminist Studies*, 2.3 (1974–1975), 39–54.

7. William Acton, *Functions*... (1857).

8. Susanna Barrows, *Distorting Mirrors* (Yale University Press, New Haven, 1981), cap. 1.

9. Susan Sleeth Mosedale, „Science Corrupted: Victorian Biologists Consider 'The Woman Question'", *Journal of the History of Biology*, 11 (primăvara anului 1978), 1–55; Elizabeth Fee, „Nineteenth-Century Cranio-

logy: The Study of the Female Skull", *Bulletin of the History of Medicine*, 53 (toamna anului 1979), 915–933; Lorna Duffin, „Prisoners of Progress: Women and Evolution", în *The Nineteenth-Century Woman: Her Cultural and Physical World,* ed. Sara Delamont și Lorna Duffin (Barnes and Noble, New York, 1978), pp. 915–933. Pentru două abordări contemporane englezești ale acestor teme, vezi Grant Allen, „Plain Words on the Woman Question", *Fortnightly Review,* 46 (octombrie 1889), 274; și W. L. Distant, „On the Mental Differences Between the Sexes", *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 4 (1875), 78–87.

10. Pateman, *The Sexual Contract*, p. 41.

11. Asupra acestui subiect, vezi Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought* (Princeton University Press, Princeton, 1981), cap. 3.

12. Millicent Fawcett, „The Emancipation of Women", *Fortnightly Review,* 50 (noiembrie 1891), replică la articolul lui Frederic Harrison cu același titlu din numărul precedent al revistei, care susținea că femeile emancipate vor deveni asemenea bărbaților; caracterele italice îmi aparțin.

13. Joan B. Landes, *Women and the Public Sphere* (Cornell University Press, Ithaca, 1988), p. 11. Pentru o abordare mai generală, vezi cap. 3 despre lucrarea lui Rousseau, „Reply to Public Women", precum și cap. 1 și 2 despre noile voci ale femeilor și despre politica simbolică.

14. Pentru o expunere recentă asupra poziției centrale ocupate de problematica diferenței sexuale în scrierea lui Rousseau despre originile sociabilității și ale dependenței, vezi Joel Schwartz, *The Sexual Politics of Jean-Jacques Rousseau* (University of Chicago Press, Chicago, 1984), pp. 3 și 1–40 *passim.* De asemenea, în *Public Man, Private Woman.* Elshtain pledează pentru locul central ocupat de chestiunea diferenței sexuale în filozofia politică a lui Rousseau.

15. Jean-Jacques Rousseau, *A Discourse on Inequality*, trad. Maurice Cranston (Penguin, Harmondsworth, 1984), pp. 102–104. Rousseau aduce și argumente împotriva opiniei lui Locke conform căreia în starea naturală nu există nici un motiv pentru ca o femeie să caute un bărbat sau invers. Legăturile de familie, ca și pasiunea, sînt produsul civilizației (pp. 165–166, *n. L.*).

16. Pufendorf este citat în Schwartz, *Sexual Politics,* p. 19. Aceste pasaje, care desigur nu tratează despre diferența esențială dintre pasiunea bărbatului și a femeii, se ocupă explicit de stabilirea unei noi linii de demarcație: și anume, între oameni și animale.

17. Rousseau, *Discourse*, pp. 102–103, 110; *Emile*, trad. Allan Bloom (Basic Books, New York, 1981), Cartea 5, pp. 359 și 362n.

18. *Emile*, pp. 357–358, 362–3; caracterele italice îmi aparțin.

19. *Encyclopédie*, „Jouissance", 5.889. Am utilizat traducerea cu cîteva modificări după traducerea lui Stephen J. Gendzier, *The Encyclopedia* (Harper and Row, New York, 1967), p. 97.

20. Pentru o expunere generală privind condiția femeii, considerată drept reper al progresului în cele patru etape ale civilizației stabilite de Millar, vezi Paul Bowles, „John Millar, the Four-Stages Theory, and Women's Position in Society", *History of Political Economy*, 16 (iarna anului 1984), 619–638. Pe bună dreptate, Bowles consideră că în opera lui Millar economia este motorul schimbării, însă el minimalizează medierea activă a femeilor în procesul de traducere a schimbărilor structurale în noi norme culturale. Vezi, de asemenea, articolul lui Ignatieff în *Wealth and Virtue: The Shaping of Political Economy in the Scottish Enlightenment,* ed. Istvan Hont şi Michael Ignatieff (University Press, Cambridge, 1983), şi Sylvana Tomaselli, „The Enlightenment Debate on Women", *History Workshop*, 20 (1985), 101–124.

21. John Millar, *Origin of the Distinction of Ranks* (Basel, 1793), pp. 14, 32, 86, 95–96.

22. În comentariul meu asupra lui Wheeler, mi-a fost de un sprijin real lucrarea dnei Barbara Taylor, *Eve and the New Jerusalem: Socialism and Feminism in the Nineteenth Century* (Pantheon, New York, 1983), în special cap. 2.

23. Catherine Gallagher, „The Body versus the Social Body in the Works of Thomas Malthus and Henry Mayhew", în *The Making of the Modern Body,* ed. Gallagher şi Thomas Laqueur (University of California Press, Berkeley, 1987), pp. 83–106.

24. Anna Wheeler şi William Thompson, *An Appeal of One-Half the Human Race, Women, Against the Pretensions of the Other Half, Men, To Retain Them in Political and Thence in Civil and Domestic Slavery* (Londra, 1825), pp. 60–61.

25. *Ibid.*, p. 145 şi partea a doua, chestiunea 2.

26. Mary Wollstonecraft, *Thoughts on the Education of Daughters...* (Londra, 1787), p. 82. Mary Poovey, *The Proper Lady and the Woman Writer* (University of Chicago Press, Chicago, 1984), pp. 80–81, 48–81 *passim.* Vezi, de asemenea, Zillah Eisenstein, *The Radical Future of Liberal Feminism* (Longman, New York, 1981), pp. 89–112.

27. Theodor G. von Hippel, *On Improving the Status of Women* (1792), trad. Timothy F. Sellner (Wayne State University Press, Detroit, 1979), pp. 66, 143, 147 şi cap. 5 *passim.* Termenul lui Hippel pentru „sexul opus" este „anderes Geschlecht" şi ar putea fi tradus foarte simplu prin „celălalt sex", însă în germană, ca şi în engleză, este aproape întotdeauna utilizat de către un scriitor sau un vorbitor bărbat pentru a se referi la femeie sau la propriul sex în relație cu celălalt sex. Sensul de opoziție, mai degrabă decît de superioritate/inferioritate, face parte din procesul lingvistic de producere a incomensurabilității. Nu ştiu cînd a intrat sensul acestui termen în limba germană, însă OED stabileşte prima sa utilizare în *Spectator* (1711); „Nimic altceva nu face ca femeia să fie stimată mai mult de către sexul opus decît castitatea." Din nou, capacitatea de control sexual defineşte opoziția.

28. Mary Wollstonecraft, *Female Reader* (Londra, 1789), p. vii; Taylor, *Eve*, pp. 47–48.

29. Davidoff şi Hall, *Family Fortunes*, p. 179 şi cap. 3. Ideologia familială, domestică poate fi definită drept credinţa că sfera domestică este arena primară în care se învăţa moralitatea şi conduita corectă, că această sferă este dominată de către femei şi că femeile exercită — prin urmare — o influenţă publică enormă, prin eforturile lor casnice.

30. Sarah Ellis, *The Wives of England* (Londra, f.d.), p. 345; *The Daughters of England: Their Position in Society, Character and Responsabilities* (Londra, 1842), p. 85. Mitzi Myers, „Reform or Ruin: A Revolution in Female Manners", *Studies in the Eighteenth Century*, 11 (1982), 199–217, aduce argumente convingătoare în sprijinul ideii că scriitori atît de diferiţi din punct de vedere politic, precum ideologul domestic şi Wollstonecraft, sînt angajaţi într-un demers moral similar.

31. Elizabeth Blackwell, *The Human Element in Sex* (Londra, 1884), pp. 52, 57, 16.

32. *Ibid.*, pp. 54, 21, 26, 44, 31.

33. Elizabeth Blackwell, *A Medical Address on the Benevolence of Malthus, contrasted with the Corruption of Neo-Malthusianism* (Londra, 1888), pp. 17, 25, 34, 32.

34. Pentru o discuţie mai generală pe această temă, vezi Sheila Jeffreys, *The Spinster and Her Enemies* (Pandora, Londra, 1985).

35. Aldous Huxley, „Literature and Science" (1963), citat în Peter Morton, *The Vital Science: Biology and Literary Imagination* (Allen and Unwin, Londra, 1984), pp. 212.

36. Teoria evoluţionistă poate fi şi a fost, desigur, interpretată ca suport pentru noţiunea unei scale infinit gradate, amintind de modelul unisexuat, în care femeile se aflau într-o poziţie inferioară faţă de bărbaţi, precum copiii, în acelaşi fel în care negrii erau consideraţi precum copiii, prin raportare la albi. Nu vreau să discut faptul că Darwin însuşi susţinea în mod consecvent orice opinie deosebită cu privire la acest subiect sau că orice opinie neobişnuită poate fi derivată din teoria darwinistă. La fel ca în cazul dezbaterii privind natura competiţiei în societate, din biologia evoluţionistă se poate deriva orice punct de vedere — şi prin urmare nici un punct de vedere — asupra diferenţei sexuale. Interpretarea ideilor lui Darwin, pe care am propus-o eu, a fost influenţată de către Morton, *The Vital Science*, şi de Gilian Beer, *Darwin's Plots* (Routledge, Londra, 1983).

37. Charles Darwin, *The Origin of Species* (1859) (Garden City, Doubleday, 1958), pp. 96–97. În realitate, în lumea animalelor există multe dovezi care contestă imaginea de femelă sfioasă. Vezi Sarah Blaffer Hrdy, „Empathy, Polyandry and the Myth of the Coy Female", în *Feminist Approaches to Science,* ed. Ruth Bleier (Pergamon Press, New York, 1986), pp. 118–146.

38. Havelock Ellis susţine explicit că „instinctul spontan şi natural al bărbatului îndrăgostit îl îndeamnă să caute modestia la iubita lui". *The Evolution*

of Modesty, partea 1, în *Studies in the Psychology of Sex* (1900, 1920), 1.45, citată în Ruth Yeazell, „Nature's Courtship Plot in Darwin and Ellis" (manuscris nepublicat), care pledează pentru generalizarea narativă a ideilor lui Darwin. Asemenea lui Diderot şi Rousseau, Ellis consideră modestia ca fiind generatoarea dorinţei sexuale şi crede că aceasta se diminuează după căsătorie: „Diferenţa — notează el — privind excitabilitatea dintre femeia necăsătorită şi femeia căsătorită corespunde diferenţei de grad în ceea ce priveşte modestia de care dă dovadă fiecare din ele". *Sexual Selection in Man*, în *Studies*, 6.18.

39. *The Descent of Man and Selection in Relation to Sex* (1871) (Princeton University Press, Princeton, 1981), 2.402 (partea a doua, cap. 21); 2.329–330 (cap. 19).

40. O. S. Fowler, *Practical Phrenology* (New York, f.d.), p. 59; de asemenea, p. 67. Am cumpărat o copie a acestei cărţi de la biblioteca unui club muncitoresc din Aylesbury, Bucks. Pentru o perspectivă generală asupra acestor probleme, vezi Robert M. Young, *Mind, Brain, and Adaptation in the Nineteenth Century* (Oxford University Press, Londra, 1970), pp. 47–49. Localizarea în cerebel a sexualităţii este înfăţişată pe larg în George Combe, *On the Functions of the Cerebellum by Dr. Gall* (Edinburgh, 1838), o traducere a părţilor relevante din lucrarea lui F. J. Gall şi J. C. Spurzheim, *Anatomie et physiologie du système nerveaux* (Paris, 1810–1819). J. Chitty, *A Practical Treatise on Medical Jurisprudence* (Londra, 1834), p. 270, abordează această temă ca pe un loc comun.

41. Istoria fiziologiei este — în general — slab dezvoltată, în secolul al XIX-lea şi în secolul XX, iar istoria fiziologiei reproductive umane şi animale este încă şi mai puţin explorată. Pur şi simplu, în practica zilnică a oamenilor de ştiinţă din veacul al XIX-lea, care se ocupau de biologia reproductivă, nu s-au înregistrat eforturi pentru a înţelege detaliat modul în care problemele sociale le influenţau activitatea practică.

42. Theodor von Bischoff, *Beweis der von der Begattung unabhängigen periodischen Reifung und Loslösung der Eier der Säugethiere und des Menschen...* (Giesen, 1844), pp. 28–31.

43. F. A. Pouchet, *Théorie positive de l'ovulation spontanée et de la fécondation des mammifères et de l'espèce humaine* (Paris, 1847), pp. 452, 104–167. Pouchet a fost un naturalist distins, membru corespondent al Academiei Franceze de Ştiinţe, un om cu o judecată independentă şi cu un considerabil curaj. În celebra polemică dintre Pouchet, care credea în generaţia spontanee, şi oponentul său, Pasteur, cel care s-a împotrivit ortodoxismului religios şi politic nu a fost Pasteur, ci Pouchet. Vezi John Farley şi Gerald Giesen, „Science, Politics and Spontaneous Generation in Nineteenth Century France: The Pouchet-Pasteur Debate", *Bulletin of the History of Medicine*, 48 (vara anului 1974), 161–198.

44. Jules Michelet, *L'Amour* (Paris, 1859), p. xv.

45. Bischoff, *Beweis*, p. 43.

46. V. Hensen în L. Hermann, *Handbuch der Physiologie* (Leipzig, 1881), 6.2.69.

47. Q. U. Newell et al., „The Time of Ovulation in the Menstrual Cycle as Checked by Recovery of the Ova from the Fallopian Tubes", *American Journal of Obstetrics and Gynecology*, 19 (februarie 1930), 180–185.

48. În secolul XX, patologii au reuşit să determine „vîrsta" aşa-numitului „corpus luteum" şi prin urmare puteau de-acum să plaseze ovulaţia undeva în mijlocul ciclului menstrual. Însă chiar şi această dovadă a prezentat numeroase variante, majoritatea cercetătorilor importanţi stabilind momentul ovulaţiei imediat după sau chiar în perioada finală a menstruaţiei. Vezi rezumatul acestei cercetări în Carl G. Hartman, *Time of Ovulation in Women* (Williams and Wilkins, Baltimore, 1936).

49. Paget citat în R. J. Tilt, *Diseases of Menstruation* (Londra, 1850), p. xxvii.

50. *Ibid.*, pp. 141–155; R. L. Dickenson, *Human Sex Anathomy* (Williams and Wilkins, Baltimore, 1933), fig. 42. Ştim acum că zilele 12–14 ale ciclului sînt de departe cele mai potrivite pentru concepţie.

51. George H. Napheys, *The Physical Life of Woman* (Walthamstow, 1879), pp. 69–70.

52. Carl Capellmann, *Fakultative Sterilität ohne Verletzung der Sittengesetze* (Aachen, 1882).

53. Marie Stopes, *Married Love*, p. 148. Aşadar, nu este de mirare, după cum spunea dr Bessie Moses în raportul ei asupra primilor cinci ani petrecuţi la Baltimore Contraception Bureau, că aproape toate pacientele sale care susţineau că folosesc metoda ritmului se abţineau de la relaţii sexuale înainte de ciclul menstrual, pe întreaga sa durată şi imediat după el, adică în acea perioadă pe care ele o considerau drept fertilă. Vezi Hartman, *Time of Ovulation*, p. 149.

54. A. S. Parkes, „The Rise of Reproductive Endocrinology, 1926–1940", *Journal of Endocrinology*, 34 (1966), xx–xxii; Medvei, *History*, pp. 396–441; George W. Corner, „Our Knowledge of the Menstrual Cycle, 1910–1950)", *Lancet*, 240 (28 aprilie 1951), 919–923.

55. Pouchet, *Théorie positive*, p. 227.

56. Augustus Gardiner, *The Causes and Curative Treatment of Sterility, with a Preliminary Statement of the Physiology of Generation* (New York, 1856), p. 17. *Lancet* (28 ianuarie 1843), 644, afirmă categoric: „La femei, perioada menstruală se aseamănă din punct de vedere strict fiziologic" cu perioada de rut a „animalelor".

57. Citat ca epigraf al cap. 3, „The Changes That Take Place in the Non-Pregnant Uterus During the Oestrous Cycle", în lucrarea clasică a lui F. H. A. Marshall, *The Physiology of Reproduction* (New York, 1910), p. 75.

58. Bischoff, *Beweis*, pp. 40; 40–48.

59. *GA* 738b5 ş.urm., 727a21 ş.urm.; de asemenea, vezi cap. 2, de mai sus.

60. Pliniu, *Natural History,* 7.13.15.63; ed. Loeb, 2.547.

61. Haller, *Physiology*, p. 290 (419 în ediția englezească din 1803).

62. Blumenbach, *Elements*, pp. 461–462.

63. Robert Remak, „Über Menstruation und Brunst", *Neue Zeitschrift für Geburtskunde*, 3 (1843), 175–233, în special 176.

64. Müller, *Handbuch*, 2.640.

65. Jean Borie, „Une Gynaecologie passionée", în *Misérable et glorieuse: La femme du XIX^e^ siècle,* ed. Jean-Paul Aron (Fayard, Paris, 1980), pp. 164 ş.urm.

66. Pouchet, *Théorie positive*, pp. 12–26 (despre utilizarea logicii în absența dovezilor solide, vezi comentariul lui asupra primei legi, în special p. 15); pp. 444–446, pentru un rezumat al programului său.

67. G. F. Girdwood, „On the Theory of Menstruation", *Lancet* (octombrie 1844), 315–316.

68. Adam Raciborski, *Traité* (Paris, 1868), pp. 43–47. Lucrarea sa, *De la puberté et de l'âge critique chez la femme* (1844), a fost deseori considerată, alături de cea a lui Bischoff, drept cea care a stabilit ovulația spontană la femei.

69. *Ibid.*, pp. 46–47. „L'orgasme de l'ovulation", incidental și din nou inexplicabil, nu a fost considerat un moment de plăcere, ci doar un orgasm, în sensul „unei intensificări a activității vitale" a organului în discuție. Vezi Littré, *Dictionnaire*, „Orgasme". Intensificarea acestei activități avea drept rezultat, în schimb, o iritare nervoasă, care era transmisă într-un fel oarecare spre uter, ceea ce ajuta la irigarea lui cu sînge. Atunci, o dată cu explodarea foliculului ovarian, zăgazul era rupt, ovulul era eliberat, iar uterul renunța la surplusul de sînge. Alternativ, presiunea afecta uterul, care începea să sîngereze întrucîtva înainte de eliberarea ovulului.

70. Nägele, *Erfahrungen und Abhandlungen...* (Mannheim, 1812), p. 275. Vezi p. 270, referitor la estrul animalelor domestice, care poate să apară şi în alte perioade, nu numai atunci cînd acestea sînt fertile.

71. Blumenbach, *Physiology*, p. 455.

72. Într-o lucrare mai veche, Heape argumenta explicit că rutul şi menstruația sînt analoage, iar diferențele se datorează condițiilor generale, care afectează mamiferele superioare. „The Menstruation of *Semnopithecus entellus*", *Philosophical Transactions*, 185.1 (1894). Nu este drept să apreciem activitatea acestui om numai în contextul opiniilor sale politice, deoarece lucrarea sa privind menstruația şi ovulația la primate are o considerabilă importanță ştiințifică.

73. Walter Heape, „Ovulation and Degeneration of Ova in the Rabbit", *Proceedings of the Royal Society*, 76 (1905), 267.

74. Walter Heape, *Sex Antagonism* (Londra, 1913), p. 23.

75. L. Adler şi H. Hitschmann, „Der Bau der Uterusschleimhaut des geschlechtsreifen Weibes mit besonderer Berücksichtigung der Menstrua-

tion“, *Monatschrift für Geburtshilfe und Gynäkologie*, 27.1 (1908), în special 1–8, 48–59.

76. Acesta este, de fapt, rezumatul făcut de Marshall în lucrarea sa extrem de cunoscută *Textbook*, p. 92, la relatarea lui Heape, expusă în „The Menstruation of *Semnopithecus entellus*“.

77. Havelock Ellis, *Man and Woman: A Study of Human Secondary Sexual Characteristics* (Londra, 1904), pp. 284, 293.

78. Rudolf Virchow, *Der püpurele Zustand: Das Weib und die Zelle* (1848), citat în Mary Putnam Jacobi, *The Question of Rest for Women During Menstruation* (New York, 1886), p. 110.

79. După Michelet, *L'Amour*, p. 393, ovarul nu a fost singura sursă a maladiei fundamentale a femeilor. Secolul al XIX-lea a fost „secolul uterului“: „Ce siècle sera nommé celui des maladies de la matrice“, susține el, după ce identificase deja secolul al XIV-lea drept secolul ciumei, iar secolul al XVI-lea drept secolul sifilisului (p. iv). Pentru comentarii, vezi Thérèse Moreau, *Le sang de l'histoire: Michelet, l'histoire et l'idée de la femme au XIX[e] siècle* (Flammarion, Paris, 1982).

80. Charpentier, *Cyclopedia of Obstetrics and Gynecology*, trad. Grandin (1887), partea a doua, p. 84.

81. Citat în Hans H. Simmer, „Pflüger's Nerve Reflex Theory of Menstruation: The Product of Analogy, Teleology and Neurophysiology“, *Clio Medica*, 12.1 (1977), 59.

82. Elie Metchnikoff, *The Nature of Man: Studies in Optimistic Philosophy*, trad. P. Chalmers Mitchel (Putnam's, New York, 1908). Metchnikoff, după 1883 profesor la Institutul Pasteur, era — după cum afirmă traducătorul său — „o persoană consacrată în întregime noii religii, care a abandonat totul pentru știință“ (p. 91). El considera că ciclurile menstruale sînt un rezultat al progresului și culturii, existența lor delimitînd perioada propice pentru căsătorie: „În aceste circumstanțe, nu este surprinzător că menstruația putea să apară ca fiind ceva anormal, ba chiar patologic.“ Vezi mai jos despre alți savanți care credeau că menstruația este un semn al civilizației.

83. Jacobi, *Question*, pp. 1–25, 81 și 223–232. Secțiunea 3, pp. 64–115, este dedicată expunerii și criticii așa-numitei teorii ovariene a menstruației.

84. *Ibid.*, pp. 98–100. În general, Jacobi era împotriva concepțiilor sentimentale și romantice asupra rolului femeii în lume.

85. *Ibid.*, pp. 83, 165.

86. *Ibid.*, pp. 99, 167–168.

87. W. F. Ganong, *Review of Medical Physiology*, ediția a VIII-a (Lang, Los Altos, 1977), p. 332.

88. Edward Westermarck, *The History of Human Marriage* (New York, 1891). Luînd ca premisă exact concluzia la care dorește să ajungă, Westermarck consideră „că instituția căsătoriei a existat și la oamenii primitivi“.

89. Poemul „Ellis Ethelmer“, din *Woman Free* (Women's Emancipation Union, Congleton, 1893), pp. 10–17. Îi sînt recunoscător dnei Susan Kent

pentru faptul de a-mi fi trimis o copie a acestui poem. Pentru contextul general al atacului lui Wolstenholme împotriva noțiunii de sfere separate complementare și cooperante, vezi lucrarea ei, *Sex and Suffrage in Britain, 1860–1914* (Princeton University Press, Princeton, 1987).

90. Ellis, *The Phenomena of Sexual Periodicity*, în *Studies*, 1.85–160, rezumă vasta literatură a secolului al XIX-lea. El era atît de convins de corelația menstruație-estru încît atunci cînd a reușit să studieze „direct“ ciclurile dorinței la două femei — într-unul din cazuri s-a bazat pe un jurnal al viselor erotice, iar în celălalt, pe un jurnal al episoadelor de masturbare —, a interpretat un al doilea apogeu al dorinței, surprinzător pentru el, ca fiind evident plasat chiar la mijlocul ciclului. Acesta era rezultatul așa-numitului *Mittelschmerz*, considerat astăzi drept un simptom al ovulației, dar socotit de Ellis drept *Nebenmenstruation*, o menstruație secundară, o „menstruație minoră sau abortivă“, care ar putea fi primul semn al unei viitoare divizări în două părți a ciclului menstrual. Studiile moderne nu constată nici un ciclu consecvent al dorinței în relație cu ovulația. Următoarea bibliografie asupra aspectelor comportamentale ale ciclului menstrual este deosebit de utilă: Robert Snowden et al., *Patterns and Perceptions of Menstruation* (St. Martin's Press, New York, 1983); Lorraine Dennerstein: „Hormones and Female Sexuality“ și „The Menstrual Cycle-correlating Biological and Psychological Changes“, în *The Young Woman: Psychosomatic Aspects of Obstetrics and Gynecology,* ed. Dennerstein și Myriam de Senarclens (Excerpta Medica, Princeton, 1983); Naomi W. Morris și J. Richard Udry, „Epidemiological Patterns of Behavior in the Menstrual Cycle“, și Gregory D. Williams și Ann Marie Williams, „Sexual Behavior and the Menstrual Cycle“, în *Behavior and the Menstrual Cycle,* ed. Richard C. Friedman (Marcel Dekker, New York, 1982).

91. Această relatare se găsește în Nancy Burley, „The Evolution of Concealed Ovulation“, *American Naturalist*, 114 (dec. 1979), 835–858. Pentru o argumentare în sprijinul punctului de vedere contrar, care corelează elementele sociale și cele endocrine în studierea comportamentului sexual al primatelor, vezi M. J. Baum, „Hormonal Modulation of Sexuality in Female Primates“, *BioScience*, 33.9 (1983), 578–582. Sarah Blaffer Hrdy susține că ovulația ascunsă la primate și — prin extensie — la oameni este o modalitate de a determina un anumit număr de masculi să creadă că oricare dintre ei ar putea fi tatăl copilului și, astfel, fiecare să se simtă obligat să aibă grijă de el; evident, certitudinea paternității nu este necesară pentru a lega un tată de fiul său. Pentru un rezumat bine cunoscut al acestei argumentări, vezi „Heat Loss“, *Science,* 83 (octombrie 1983), 73–78, precum și o expunere mai tehnică în *Primate Societies,* ed. Barbara B. Smuts et al. (University of Chicago Press, Chicago, 1986), „Patterning Sexual Activity“, pp. 370–384.

92. Acest punct de vedere este larg răspîndit; citez însă aici relatarea lui Peter Wagner privind noua literatură despre masturbare, în *Eros Revived:*

Erotica of the Enlightenment in England and America (Secker and Warburg, Londra, 1988), p. 16.

93. M. A. Petit, *Medium of the Heart*, citat în M. Larmont, *Medical Advisor and Marriage Guide* (New York, 1861), p. 325. Se presupune că Petit a fost medic la Lyon.

94. Joseph W. Howe, doctor în medicină, *Excessive Venery, Masturbation, and Continence* (New York, 1896), p. 67.

95. Foucault, *History of Sexuality*, vol. 1. *Onania* apare în reclamele din ziarele din timpul primei decade a secolului al XVIII-lea și a cunoscut nenumărate ediții pe parcursul următoarelor două secole. Lucrarea lui Tissot a fost scrisă în 1760 și tradusă în engleză în 1766. *The Silent* a apărut la Birmingham în jur de 1840.

96. În expunerea mea, nu sînt de acord cu Schwartz, *Sexual Politics*, care face distincție între aceste episoade, pp. 105–106; Rousseau, *Confessions*, Modern Library ed., p. 111; Rousseau, *Emile*, pp. 4, 334–335. Relatarea lui Rousseau este o versiune timpurie a unei zicale moderne: „Masturbarea înseamnă [a face] sex cu cineva pe care-l iubești."

97. Henry Thomas Kitchener, *Letters of Marriage... and on the Reciprocal Relations between the Sexes* (Londra, 1812), 1.22. În această privință, el citează opera lui Rousseau, *Emile*. Desigur, titlul se referă la sexualitatea alternativă, socială.

98. Goss and Co., *Hygeiana* (f.d., cca 1840), pp. 59–60. În această carte, relatările de groază despre femei sînt mai înspăimîntătoare decît cele în care apar și bărbați: convulsii, isterie, rahitism, clitoris exagerat de mărit, scurgeri vaginale ș.a.m.d. Folosirea întăritorului produs de această companie face încă o dată din asemenea creaturi nenorocite mame sănătoase cu o menstruație regulată.

99. Owen, *Moral Physiology*, pp. 34–35.

100. Samuel Sullivan, *A Guide to Health, or Advice to Both Sexes in Nervous and Consumptive Complaints, Scurvy, Leprosy, Scrofula: also on Certain Disease and Sexual Debility* (Londra, ediția a 66-a, f.d., însă vîndută la New York în 1847), p. 207. Am dat titlul întreg pentru a păstra contextul în care este prezentată slăbiciunea provocată de masturbare.

101. Richard Carlile, *Every Woman's Book or What Is Love containing Most Important Instructions for the Prudent Regulation of the Principle of Love and the Number of a Family* (Londra, 1828), în special pp. 18, 22, 26–27, 37–38. Am consultat o reeditare din 1892 a acestei lucrări, publicată de Malthusian League; opusculul a apărut inițial în publicația ultraradicală a lui Carlile, *Red Republican*.

102. Legătura dintre dorința dezlănțuită și evaluarea acesteia în economia clasică, așa după cum reiese din comentariul strălucit al lui Albert Hirschman, expus în *The Passions and the Interests* (Princeton University Press, Princeton, 1977), nu a fost niciodată studiată în relație cu noua diferențiere a dorinței, în care bărbații produc și doresc sexul, în timp ce femeile reproduc

şi doresc bunuri. La urma urmei, ei sînt noii consumatori. Isabel Hull explorează aceste probleme în studiile sale asupra sexualităţii şi asupra construirii societăţii civile din Germania secolului al XVIII-lea.

103. Mamele sînt atenţionate să-şi prevină fiicele că viciul solitar le va împiedica să-şi îndeplinească funcţiile normale şi le va lăsa „ceva" ce ele nu vor putea să împartă fără ruşine cu viitorul soţ virtuos. Eliza Duffy, *What Women Should Know* (Londra, 1873). Vechile opinii, referitoare dacă nu la producerea de monştri, atunci neîndoielnic la aceea de malformaţii, din pricina practicilor sociale, au supravieţuit şi în secolul al XVIII-lea. Vezi partea introductivă a lucrării lui Sterne, *Tristram Shandy* şi, pentru o expunere generală, Paul-Gabriel Boucé, „Imagination, Pregnant Women and Monsters in Eighteenth Century England and France", în *Sexual Underworlds of the Enlightenment,* ed. G. S. Rousseau şi Roy Porter (University of North Carolina Press, Chapel Hill, 1988), pp. 86–100.

104. Tilt, *Diseases of Menstruation*, p. 54; Ryan, *Philosophy of Marriage*, p. 168. Ryan, ca majoritatea autorităţilor în materie din secolul al XIX-lea, continua să creadă în aşa-zisele cauze morale ale sterilităţii şi susţinea că „reţinerea şi frigiditatea în timpul apropierii dintre sexe" poate duce la sterilitatea căsătoriei (p. 157). Vezi, de asemenea, de exemplu, Frederick Hollick, *The Marriage Guide or Natural History of Generation* (Londra, 1850), p. 72; Campbell, *Differences*, pp. 211–212; Ryan, *Jurisprudence*, p. 225; Napheys, *Physical Life*, pp. 77–78.

105. Vezi clasica lucrare a lui Fleetwood Churchill, *Outlines of the Principal Diseases of Females* (Dublin, 1838), în care acesta se dovedeşte a fi un mare admirator al activităţii lui Parent-Duchâtlet, dar continuă — cu toate acestea — să susţină ceea ce el presupune că este „opinia generală": „mai nici un organ nu este atît de predispus [precum clitorisul] să se mărească în urma excitării frecvente şi, astfel, să stimuleze, la rîndul său, repetarea excitaţiei." Probabil că, după părerea sa, prostituatele nu practică stimularea clitoridiană. Despre prostituţie şi schimb, textul clasic se găseşte în George Simmel, „Prostitution", *On Individuality and Social Forms,* ed. Donald Levine (University of Chicago Press, Chicago, 1971).

106. Lucretius, *The Nature of the Universe*, trad. Ronald Latham (Penguin, Harmondsworth, 1951), p. 170. Nimeni — din cîte ştiu — nu a prezentat vreo dovadă în sprijinul acestei afirmaţii din secolul al XII-lea, cînd a fost articulată iniţial, pînă la sfîrşitul secolului al XIX-lea, cînd ideea a fost abandonată.

107. Referitor la umiditatea excesivă, considerată drept cauză a sterilităţii, vezi, spre exemplu, R. B. [R. Buttleworth?], *The Doctresse: A Plain and Easy Method of Curing Those Diseases Which Are Peculiar to Women* (Londra, 1656), p. 50. O variantă a argumentului cu privire la căldură este acela că femeile obişnuite au două orgasme, unul din alterarea stării de răceală a corpului, provocată de influxul de spermă masculină fierbinte, iar celălalt din propria sa emisie. Prostituatele, al căror uter este deja fierbinte din cauza ex-

cesului de raporturi sexuale, nu pot avea primul tip de orgasm. Despre această afirmație, vezi Helen R. Lemay, „William of Saliceto on Human Sexuality", *Viator*, 12 (1981), 172. Ea îi atribuie această lucrare lui William din Conches sau unui interpolator din secolul al XII-lea. William din Conches este citat de Jacquart și Thomasset în *Sexuality*, p. 88. Lorenz Fries (Phryssen), *Spiegel der Artzney* (1518, 1546), p. 130, spune: „Die unfruchbarkeyt wirt auch dardurch geursacht, so die fraw kein lust zu dem mann hat, wie dann die gemeynen frawlin, welche alleyn umb der narung willen also arbeyten." Colega mea, Elaine Tennent, de la German Department din Berkeley, sugerează că, deși utilizarea termenului de „frawlin" („Fräulein" în germana modernă), în loc de „fraw", ca în propoziția precedentă susține interpretarea expresiei „gemeynen frawlin" drept „prostituate", sintagma ar putea avea, de asemenea, semnificația pe care am dat-o între paranteze în textul meu. Chiar dacă ar urma să acceptăm această ultimă interpretare, argumentul lui Fries susține totuși afirmația mea, conform căreia relația dintre producție și schimb este susținută de capacitatea trupului de a procrea. Despre căldură și fervoarea religioasă, vezi William Bouwsma, *John Calvin* (Oxford University Press, New York, 1988).

108. R. Howard Bloch, *Etymologies and Genealogies: A Literary Anthropology of the Middle Ages* (University of Chicago Press, Chicago, 1983), pp. 173–174. Această exprimare naturalistă a anxietății culturale, în cazul prostituatelor și — probabil, de asemenea — în cazul cămătăriei, mă frapează în aceeași măsură ca un anume aspect al noii relații dintre sacru și profan, relație discutată de către Peter Brown în lucrarea sa, „Society and the Supernatural: A Medieval Change", *Society and the Holy in Late Antiquity* (University of California Press, Berkeley, 1982), pp. 302–322. Într-adevăr, producția de texte cu autoritate, precum acela al lui William din Conches, ar putea fi interpretată drept o dovadă a deplasării lui Brown de la „consens la autoritate". Catherine Gallagher, „George Eliot and *Daniel Deronda*: The Prostitute and the Jewish Question", în *Sex, Politics, and Science in the Nineteenth-Century Novel*, ed. Ruth Yeazell (Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1986), pp. 40–41.

109. Pentru o trecere în revistă a acestei bibliografii pînă în 1968, vezi *Journal of the American Psychoanalytic Association*, 16 (iulie 1968), 405–612, care este alcătuit dintr-o serie de articole referitoare la lucrarea lui Mary Jane Sherfey, „The Evolution and Nature of Female Sexuality in Relation to Psychoanalytic Theory", în vol. 14 al revistei. Ulterior, articolul lui Sherfey s-a transformat într-o carte, *The Nature and Evolution of Female Sexuality* (Vintage, New York, 1973). Părerea, după care se poate „pune pe același plan ocurența actului sexual cu manifestarea orgasmului feminin", împreună cu o expunere adaptaționistă a evoluției sale, este strălucit criticată într-o viitoare carte a lui Elizabeth A. Lloyd, de la Departamentul de Filozofie din Berkeley. Opiniile sale sînt rezumate de Stephen J. Gould, în „Freudian Slip", *Natural History*, 96 (ianuarie 1987), 14–21.

110. Robert Scholes, „Uncoding Mama: The Female Body as Text", în *Semiotics and Interpretations* (Yale University Press, New Haven, 1982), pp. 130–131 şi *passim.*

111. Sigmund Freud, *Three Essays on the Theory of Sexuality* (1905), trad. James Strachey (Avon, New York, 1962), p. 123.

112. *Ibid.*, p. 124.

113. Richard von Krafft-Ebing, *Psychopathia sexualis*, trad. după ediția a VII-a în limba germană, revăzută şi adăugită, ed. Charles Gilbert Chaddock (F. A. Davis, Philadelphia, 1908), p. 31.

114. *Reference Handbook of the Medical Sciences* (New York, 1900–1908), 7.171. Hyrtl a predat anatomia la Universitatea din Viena, în timp ce Freud era student acolo. Frații Grimm definesc termenul de *Kitzler* drept clitoris sau penis feminin, „weibliche Rute", și-i urmăresc istoria asocierilor de-a lungul unui anumit număr de forme timpurii. *Kitzlerin* este definit drept „titillans femina", însă utilizarea dată este alta: „Împăratul Maximilian a numit *Kitzlerin* una dintre espingolele sale."

115. *Ibid.*, 7.172. Aceste „terminații" şi-au luat numele după Wilhelm J. F. Krause (1833–1910) şi se găsesc nu numai la penis şi la clitoris, ci şi la conjunctiva ochiului şi la membranele mucoase ale buzelor şi limbii.

116. E. H. Kisch, *The Sexual Life of Women* (trad. în limba engleză, Londra, 1910), p. 180. Lucrarea lui Kisch, *Sterilität des Weibes* (1886) este un compendiu important al bibliografiei referitoare la sexualitatea feminină și la biologia reproducerii.

117. *Dictionnaire encyclopédique des sciences médicales*, 18.138; 99.230–288. Vaginul, informează acest articol, este mai adînc la negrese decît la femeile albe, corespunzînd — probabil — penisului presupus mai mare al negrilor.

118. Georg Ludwig Kobelt (1804–1857) a fost medic şi descoperitorul eponim al rețelei lui Kobelt — joncțiunea venelor din bulbii vestibulari, de sub clitoris — și al multor altor structuri ale sistemului genito-urinar. Lucrarea acestuia, *Die männlichen und weiblichen Wollusts-Organe des Menschen und verschiedener Säugetiere* (Freiburg, 1844), este baza textului englez pe care l-am urmat — în general — cu cîteva amendamente: *The Classic Clitoris,* ed. Thomas Power Lowry (Nelson Hall, Chicago, 1978).

119. Probabil că biologii evoluționişti moderni nu vor atribui scopuri specifice clitorisului, ci vor considera sensibilitatea sa drept versiunea feminină a caracteristicilor adaptative ale penisului, întocmai cum caracteristicile mameloanelor masculine sînt rezultatul adaptărilor la femela speciei.

120. *The Classic Clitoris*, pp. 38, 43.

121. *Dictionnaire des sciences médicales* (Paris, 1813), 5.373–375; pentru „clitorism", vezi pp. 376–379.

122. *Ibid.* (Paris, 1821), 56.446–449. Cuvîntul „vagin" a început cam de pe la sfîrşitul secolului al XVII-lea să se refere la organul pe care îl definește

în prezent. Prin 1821, o lucrare de referință găsea încă necesar să observe că lipsa de precizie lexicală determină erori serioase.

123. Mauriceau, *Description anatomique des parties de la femme, qui servent à la génération* (Paris, 1662, 1708), pp. 8, 13–14. Mauriceau subliniază faptul că clitorisul nu ejaculează sămînță, pentru că nu are uretră.

124. Duval, *Traité des hermaphrodites*, p. 68.

125. Freud, „Infantile Sexuality", în *Three Essays*, p. 93.

126. Pentru comentariul meu asupra „aporiei anatomice" din eseul lui Freud îi sînt recunoscător dnei Sarah Kofman, *The Enigma of Woman* (Cornell University Press, Ithaca, 1985), în special pp. 109–114.

127. Rubin, „The Traffic in Women", pp. 179–180, 187.

128. *Civilization and Its Discontents*, trad. James Strachey (Norton, New York, 1962).

129. Rosalind Coward, *Patriarchal Precedents: Sexuality and Social Relations* (Routledge and Kegan Paul, Londra, 1983), p. 286.

130. Freud către Abraham, 11 noiembrie 1917, citat în Peter Gay, *Freud: A Life for Our Times* (Norton, New York, 1988), p. 368.

131. Bonaparte, *Female Sexuality*, p. 203.

Cuprins

Din originalul studiu al lui Thomas Laqueur, profesor de istorie la Universitatea Berkeley, veți afla un fapt uimitor: actualul model bisexuat al corpului omenesc a apărut în istorie relativ tîrziu.

Oricît ar părea de ciudat, de la Aristotel pînă în secolul al XVII-lea s-a crezut că există un singur sex, cel masculin, organele genitale feminine fiind socotite organe bărbătești, întoarse cumva spre interior. Autorul pune această ciudățenie pe seama viziunii despre lume a epocii, și nu a unor interpretări greșite ale datelor anatomice. Abia sub presiunea politicului viziunea aceasta s-a schimbat, ivindu-se masculinul și femininul – cele două sexe, net diferențiate, de astăzi.

Pe copertă : *Heracle înconjurat de eroi*. Crater de la Orvieto (*detaliu*) 456–450 î.Cr.